

قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين

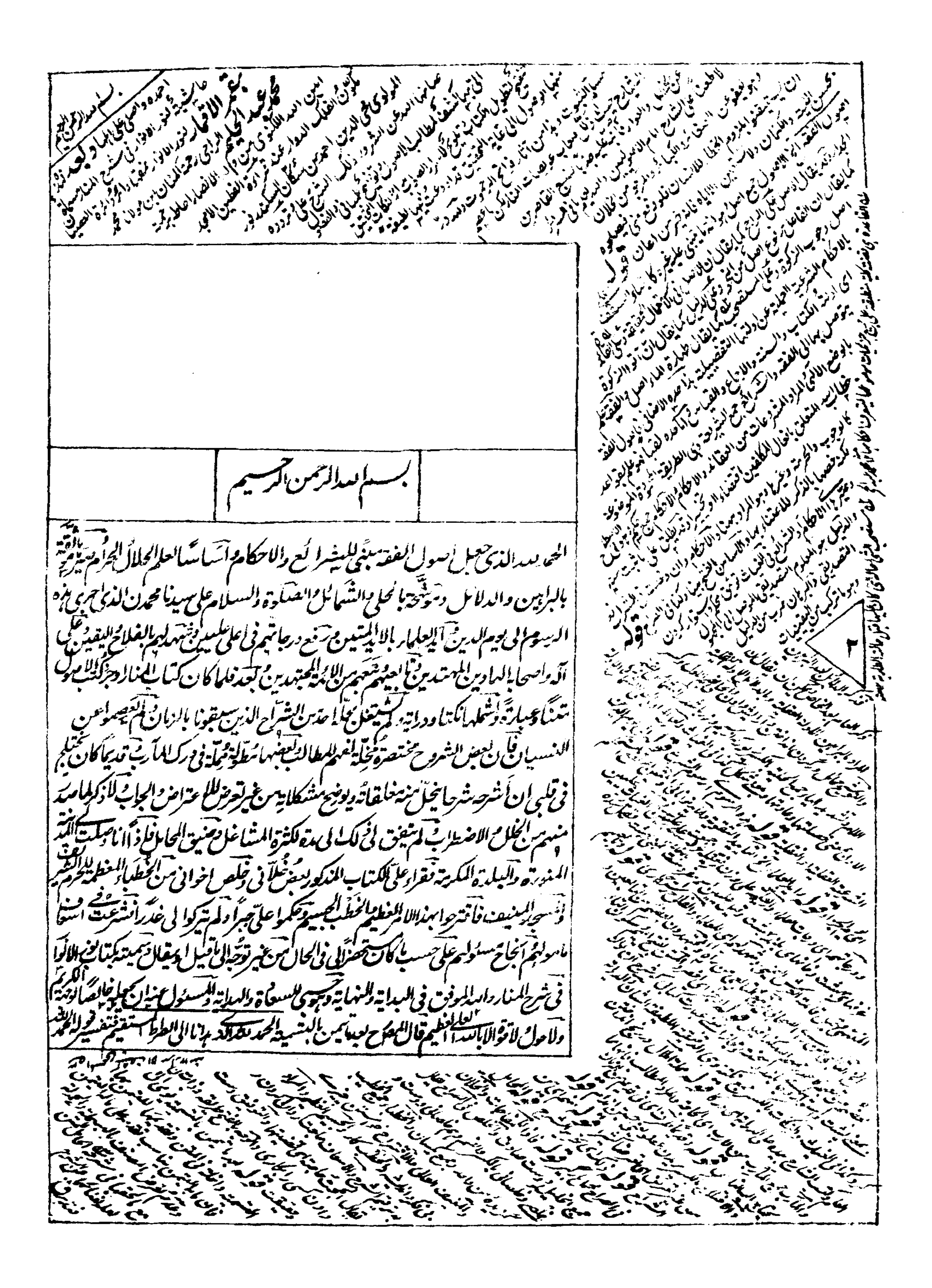
الحمد لله الذي نور الانوار وضوء الفلك الدائر الدوار على طبع نور الانوار في شرح المنار وحاشية المسماة

قمر الاقمار لنور الانوار

من تصانيف البحر الذخار

بتصحيح كاشف الاستار عن الافكار والانظار المولوي سيد محمد معشوق علي سلمه الله الغفار

في المطبع العلوي لمحمد علي بخش خان فخر اهل المطابع والتجار



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل اصول الفقه مبنى للشرائع والاحكام واساسا لعلم الحلال والحرام مبرهنة بالبراهين والدلائل وموشحة بالحلى والشمائل والصلوة والسلام على سيدنا محمد الذي اجرى هذه الرسوم الى يوم الدين وعلى آله العلماء بالآيات المتين ورفع درجاتهم في اعلى عليين وشهد لهم بالفلاح اليقين وعلى آله واصحابه الهادين المهتدين وتابعيهم وتبعهم من الائمة المجتهدين وبعد فلما كان كتاب المنار اوجز كتب الاصول متنا وعبارة واشملها نكاتا ودراية ولم يتعرض لحله احد من الشراح الذين سبقونا بالزمان فلم يخلصوا عن النسيان فان بعض الشروح مختصرة مخلة لفهم المطالب وبعضها مطولة مملة في درك المآرب قديما كان يختلج في قلبي ان اشرحه شرحا يحل مغلقاته ويوضح مشكلاته من غير تعرض للاعتراض والجواب ولا ذكر لما عليه منهم من الخلل والاضطراب لم يتفق لي ذلك الى مدة لكثرة المشاغل وضيق المجال فلما اذا انا سكنت المدينة المنورة والبلدة المكرمة تقرأ علي الكتاب المذكور بعض خلاني وخلص اخواني من الطلباء المعظمة للحرم الشريف والمسجد المنيف فاقترحوا بهذا الامر العظيم والخطب الجسيم وحكموا علي جبرا ولم يتركوا لي عذرا فشرعت في اسعاف مأمولهم وانجاح مسؤولهم على حسب ما كان متحضرا لي في الحال من غير توجه الى ما قيل او يقال وسميته بكتاب نور الانوار في شرح المنار والله الموفق في البداية والنهاية وهو حسبي للسعادة والهداية والمسؤول عنه ان يجعله خالصا لوجهه الكريم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم قال المصنف بعدما يمن بالتسمية الحمد لله شكرا له الذي هدانا الى الصراط المستقيم فتفسير قوله الحمد لله



واضح وأما الهداية فكما قيل الدلالة الموصلة الى المطلوب او الدلالة على ما يوصل الى المطلوب
وأجمعوا على انه اذا نسب الى الله تعالى يراد به الاول واذا نسب الى الرسول او القرآن
يراد به الثاني وقالوا ايضا انه اذا عدي الى المفعول الثاني بلا واسطة يراد به الاول واذا عدي
اليه بواسطة الى او اللام يراد الثاني وههنا ان نظر الى انه منسوب الى الله تعالى ينبغي ان
يراد به الاول وان نظر الى انه عدي بواسطة الى ينبغي ان يراد الثاني فاما ان يقدر انا
رسلنا او يقال كلمة الى مزيدة للتاكيد والتقوية والجملة لا تخلو عن تحمل الصراط المستقيم هو الصراط
الذي يكون على الشارع العام ويسلكه كل احد من غير ان يكون فيه التفات الى الشعب
اليمين والشمال او هو الذي يكون متوسطا بين الافراط والتفريط وهذا صادق على شريعة محمد
صلى الله عليه وسلم لانها متوسط بين الافراط الذي في دين موسى عم والتفريط الذي في دين عيسى
عم وعلى عقائد السنة والجماعة فانها متوسطة بين الجبر والقدر وبين الرفض والخروج وبين التشبيه
والتعطيل الذي في غيرها وعلى طريق سلوك جامع بين المحبة والعقل فلا يكون عشقا محضا
مفضيا الى الجذب ولا عقلا صرفا موصلا الى الالحاد والفلسفة نعوذ بالله منه وفيه تلميح الى قوله
تعالى اهدنا الصراط المستقيم والصلوة على من اختص بالخلق العظيم تفسير الصلوة واضح وقوله على من اختص
كناية عن محمد صلى الله عليه وسلم تنبيها على ان كونه مختصا بالخلق العظيم مما تقرر في الاذهان حتى
لا ينتقل الذهن من هذا الوصف الى غيره عليه السلام والخلق هو ملكة يصدر عنها الافعال
بسهولة والخلق العظيم على ما قالت عائشة رض هو القرآن يعني ان العمل بالقرآن كان جبلة له من غير تكلف وقيل
هو الجود والكرم وقيل التوجه الى الله تعالى فقط وقيل هو ما اشار اليه عليه السلام بقوله صل من قطعك واعف عمن ظلمك
واحسن الى من اساء اليك والاصح ان الخلق العظيم هو السلوك الى ما يرضى عنه الله تعالى الخلق جميعا وهو
غريب جدا وهو تلميح الى قوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم وهو وان لم يدل على الاختصاص لكن لما كان في
محل المدح اختص به وعلى آله الذين قاموا بنصرة الدين القويم عطف على قوله على من اختص والآل

اہل بیتہ او عترتہ او کل مومن تقی وہو الانسب ہہنا لان المص رح لم یتعرض لذکر الاصحاب

فی الصلوٰۃ فکان الاولی ہو التعمیم الدین ہو وضع الٰہی سائق لذوی العقول باختیارہم المحمود

الی الخیر بالذات وہو یشمل العقائد والاعمال یطلق علی کل دین والاسلام ہو الدین المخصوص

لمحمد صلی اللہ علیہ وسلم ولعل فی وصفہ بالقویم اشارۃ الی ان دین الاسلام ہو الموصوف بالاستقامۃ

ثم اعلم ان اصول الفقہ لہ حد اصنافی وحد لقبی وغایۃ وموضوع ولما لم یذکرہ المص رح طوینا ذکرہ علی

غرہ ولکن لا بد ہہنا من ان نعلم ان علم اصول الفقہ علم یبحث فیہ عن اثبات الادلۃ للاحکام

فموضوعہ علی المختار ہو الادلۃ والاحکام جمیعا الاول من حیث انہ مثبت والثانی من حیث

انہ مثبت والمص رح ذکر احوال الادلۃ فی صدر الکتاب واحوال الاحکام فی آخرہ بعد الفراغ

عنہا فقال اعلم ان اصول الشرع ثلثۃ والاصول جمع اصل وہو ما یبتنی علیہ غیرہ والمراد

بہا ہہنا الادلۃ والشرع ان کان بمعنی الشارع فاللام فیہ للعہد ای للادلۃ التی نصبہا الشارع

دلیلا وان کان بمعنی المشروع فاللام فیہ للجنس ای ادلۃ الاحکام المشروعۃ ما لا وان یکون الشرع

اسما للدین فلا یحتاج الی التاویل انما لم یقل اصول الفقہ لان ہذہ الاصول کما انہا

اصول الفقہ فکذلک ہی اصول الکلام ایضا الکتاب والسنۃ واجماع الامۃ بدل من ثلثۃ او بیان لہ والمراد

من الکتاب بعض الکتاب ہو مقدار خمس مائۃ آیۃ لانہ اصل الشرع والباقی قصص ونحوہا وہکذا

المراد من السنۃ بعضہا وہو مقدار ثلثۃ آلاف علی ما قالوا والمراد باجماع الامۃ اجماع امۃ محمد

صلی اللہ علیہ وسلم لشرافتہا وکرامتہا سواء کان اجماع اہل المدینۃ او اجماع عترۃ الرسول

او اجماع الصحابۃ او نحوہم والاصل الرابع القیاس ای الاصل الرابع بعد الثلثۃ للاحکام الکثیر

ہو القیاس المستنبط من ہذہ الاصول الثلثۃ وکان ینبغی ان یقیدہ بہذا القید کما قیدہ فخر

الاسلام وغیرہ لیخرج القیاس الشرعی العقلی ولکنہ اکتفی بالشہرۃ فنظیر القیاس المستنبط من الکتاب

قیاس حرمۃ اللواطۃ علی حرمۃ الوطی فی حالۃ الحیض لعلۃ الاذی المستفادۃ من قولہ تعالی ولا تقربوہن

حتی یطہرن ونظیر القیاس المستنبط من السنۃ قیاس حرمۃ تفاضل الجص والنورۃ لعلۃ القدر والجنس

على حرمة الاشياء الستة المستفادة من قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل يداً بيد والفضل ربوا ونظير القياس المستنبط من الاجماع قياس حرمة ام المزنية على حرمة ام امته التي وطئها المستفادة من الاجماع بعلة الجزئية والبعضية وانما اورد بهذا النمط ولم يقل ان اصول الشرع اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس ليكون تنبيها على ان الاصول الاول قطعية والقياس ظني وهذا باعتبار الاغلب الاكثر والا فالعام المخصوص منه البعض وخبر الواحد ظني والقياس بعلة منصوصة قطعي ولانه لما قال الاصل كان ردا على منكري القياس قصداً وصريحاً ولما قال الرابع كان من الاعلى ان مرتبته بعد الاصول الثلثة فما دام كان الحكم موجوداً في واحد من الثلثة لم يحتج الى القياس ثم لا باس ان يكون هذه الاصول فروعاً لشيء آخر لانها كلها اصول بالنسبة الى الحكم فالكتاب والسنة فرع للتصديق بالله ورسوله والاجماع فرع للداعي والقياس فرع للثلثة ووجه الحصر في هذه الاربع ان المستدل لا يخلو اما ان يتمسك بالوحي او غيره والوحي اما متلو وهو الكتاب او غيره وهو السنة وغير الوحي ان كان قول الكل فالاجماع والا فالقياس واما شرائع من قبلنا فملحقة بالكتاب والسنة وتعامل الناس ملحق بالاجماع وقول الصحابي فيما يعقل ملحق بالقياس وفيما لا يعقل ملحق بالسنة والاستحسان ونحوه ملحق بالقياس ثم فصل المصنف الاصول الاربعة فقدم الكتاب وقال اما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول عليه السلام وهذا التعريف لكل الكتاب واللام فيه للعهد والمعهود هو الكتاب السابق ذكره الذي كان مضافا اليه للبعض والقرآن

ان كان علما كما هو المشهور فهو لتعريف لفظي ابتداء التعريف الحقيقي من قوله المنزل الى آخره وان كان بمعنى المقروّ او المقرون فهو جنس له وبالعدة فصل بلا تكلف فالمنزل احتراز عن الكتب الغير السماوية وقوله على الرسول احتراز عن باقي الكتب السماوية والمنزل يجوز ان يقرأ بالتخفيف اي المنزل دفعة واحدة لان القرآن نزل دفعة واحدة من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا اولا ثم نزل نجما نجما وآية آية بحسب المصالح والحوائج اليه عليه السلام او لانه كان ينزل عليه عليه السلام دفعة واحدة في كل شهر رمضان جملة ويجوز ان يقرأ بالتشديد لان نزوله في الواقع كان بدفعات مختلفة في مدة النبوة المكتوب في المصاحف صفة ثانية للقرآن ومعنى المكتوب المثبت لان المكتوب في الحقيقة هو النقوش دون اللفظ والمعنى وهما مثبتان في المصاحف فاللفظ مثبت حقيقة والمعنى مثبت تقديرا واللام في المصاحف للجنس ولا يضر لتعميمه لغير القرآن لان القيد الاخير مخرج له او للعهد والمعهود هو مصاحف القراء السبعة وهو متعارف بين الناس لا يحتاج الى ان يعرف فيقال هو ما كتب فيه القرآن حتى يلزم الدور ويحترز بهذا القيد عما نسخت تلاوته دون حكمه كقوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم وعن قرءة ابي ونحوه مما لم يكتب في المصاحف السبعة المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة صفة ثالثة للقرآن اي المنقول عن الرسول عليه السلام نقلا متواترا متواليا بلا شبهة في نقله واحترز بقوله متواترا عما نقل بطريق الاحاد كقراءة ابي في قضاء رمضان فعدة من ايام اخر متتابعات وعما نقل بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود في حد السرقة فاقطعوا ايمانهما وفي كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات وقوله بلا شبهة تاكيد على مذهب الجمهور لان كل ما يكون متواترا يكون بلا شبهة وعند الخصاف هو احتراز عن المشهور لان المشهور عنده قسم من المتواتر لكن مع شبهة

منها كله على تقدير ان يكون اللام في المصاحف للجنس واما اذا كان للعهد فتخرج القرءة الغير
المتواترة كلها بقوله في المصاحف ويكون قوله المنقول عنه الى آخره بيانا للواقع
وقيل قوله بلا شبهة احتراز عن التسمية لان فيها شبهة ولذا لم يكفر جاحدها ولم يجز الاكتفاء
بها في الصلوة ولم تحرم تلاوتها للجنب والحائض والنفساء والاصح انها من القرآن
وانما لم يكفر جاحدها لوجود الشبهة وانما لم يجز الاكتفاء بها في الصلوة لعدم كونها
آية تامة عند البعض وانما يجوز التلاوة للجنب ونحوه لقصد التبرك لا لقصد التلاوة

وهو اسم للنظم والمعنى جميعا تمهيد لتقسيمه بعد بيان تعريفه يعني ان القرآن اسم
للنظم والمعنى جميعا لا انه اسم للنظم فقط كما ينبئ عنه تعريفه بالانزال والكتابة و
النقل ولا انه اسم للمعنى فقط كما يتوهم من تجويز ابي حنيفة رح للقرءة بالفارسية
في الصلوة مع القدرة على النظم العربي وذلك لان الاوصاف المذكورة
جارية في المعنى تقديرا وجواز الصلوة بالفارسية انما هو لعذر حكمي وهو ان حالة
الصلوة حالة المناجات مع الله تعالى والنظم العربي معجز بليغ فلعله لا يقدر
عليه ولانه ان اشتغل بالعربي ينتقل الذهن منه الى حسن البلاغة والبراعة و
يلتذ بالاسجاع والفواصل ولم يخلص الحضور مع الله تعالى بل يكون هذا النظم حجابا
بينه وبين الله تعالى وكان ابو حنيفة رح مستغرقا في بحر التوحيد والمشاهدة لا يلتفت
الا الى الذات فلا طعن عليه في انه كيف يجوز القرءة بالفارسي مع القدرة على العربي المنزل
واما في ما سوى الصلوة فهو يراعى جانبهما جميعا وانما اطلق النظم مكان اللفظ رعاية للادب
لان النظم في اللغة جمع اللؤلؤ في السلك واللفظ هو الرمي وان كان النظم يطلق في العرف على
الشعر ايضا وينبغي ان يعلم ان النظم اشارة الى الكلام اللفظي والمعنى الى الكلام النفسي
ولكن المعنى الذي هو ترجمة النظم حادث كالنظم لانه عبارة عن قصة يوسف واخوته
وعن فرعون وغرقه مثلا وكل ذلك حادث ثم يدال على امر الله ونهيه وحكمه وخبره

وهو قديم بلا ريب نافتنبّه له وانما تعرف احكام الشرع بمعرفة اقسامهما شرع

في تقسيماته اي انما تعرف احكام الشرع من الحلال والحرام بمعرفة تقسيمات

النظم والمعنى فالاقسام بمعنى التقسيمات لان ههنا التقسيمات متعددة وتحت

كل تقسيم اقسام لا ان الكل اقسام متباينة بنفسها بل تجمع اقسام تقسيم مع

اقسام تقسيم آخر وانما قال اقسامهما ولم يقل اقسامه تنبيها على ان منشا التقسيم

هو النظم والمعنى جميعا فبعضهم على ان التقسيمات الثلثة الاول للنظم والرابع للمعنى

وبعضهم على ان الدلالة والاقتضاء للمعنى والبواقي للنظم والاصح انه في كل قسم

يراعى النظم مع دلالته على المعنى وذلك اربعة المذكور فيما قبل وهو تقسيمات اربعة ثم

وتحت كل تقسيم منها اقسام عديدة كما سياتي وذلك لان البحث فيها اما ان

يكون عن المعنى وهو التقسيم الرابع او عن اللفظ فاما بحسب استعماله وهو التقسيم الثالث

او بحسب دلالته فان اعتبر فيها الظهور والخفاء فهو الثاني والا فهو الاول الاول

في وجوه النظم صيغة ولغة يعني ان التقسيم الاول في طرق النظم من حيث الصيغة

واللغة والطرق هي الانواع الاصناف والصيغة هي الهيئة واللغة وان كان تشمل

المادة والهيئة كليهما لكن اريد بها ههنا المادة للمقابلة فهما من حيث المجموع

كناية عن الوضع فكانه قال الاول في انواع النظم من حيث الوضع اي من حيث

انه وضع لمعنى واحد او اكثر مع قطع النظر عن استعماله وظهوره وانما قدم الصيغة

على اللغة لان للعموم والخصوص زيادة تعلق بالصيغة في الاغلب وهي اربعة الخاص

والعام والمشترك والماؤل لان اللفظ اما ان يدل على معنى واحد او اكثر فان كان

الاول فاما ان يدل على الانفراد عن الافراد فهو الخاص او مع الاشتراك بين الافراد

فهو العام وان كان الثاني فاما ان يترجح احد معانيه بالتاويل فهو الماؤل والا

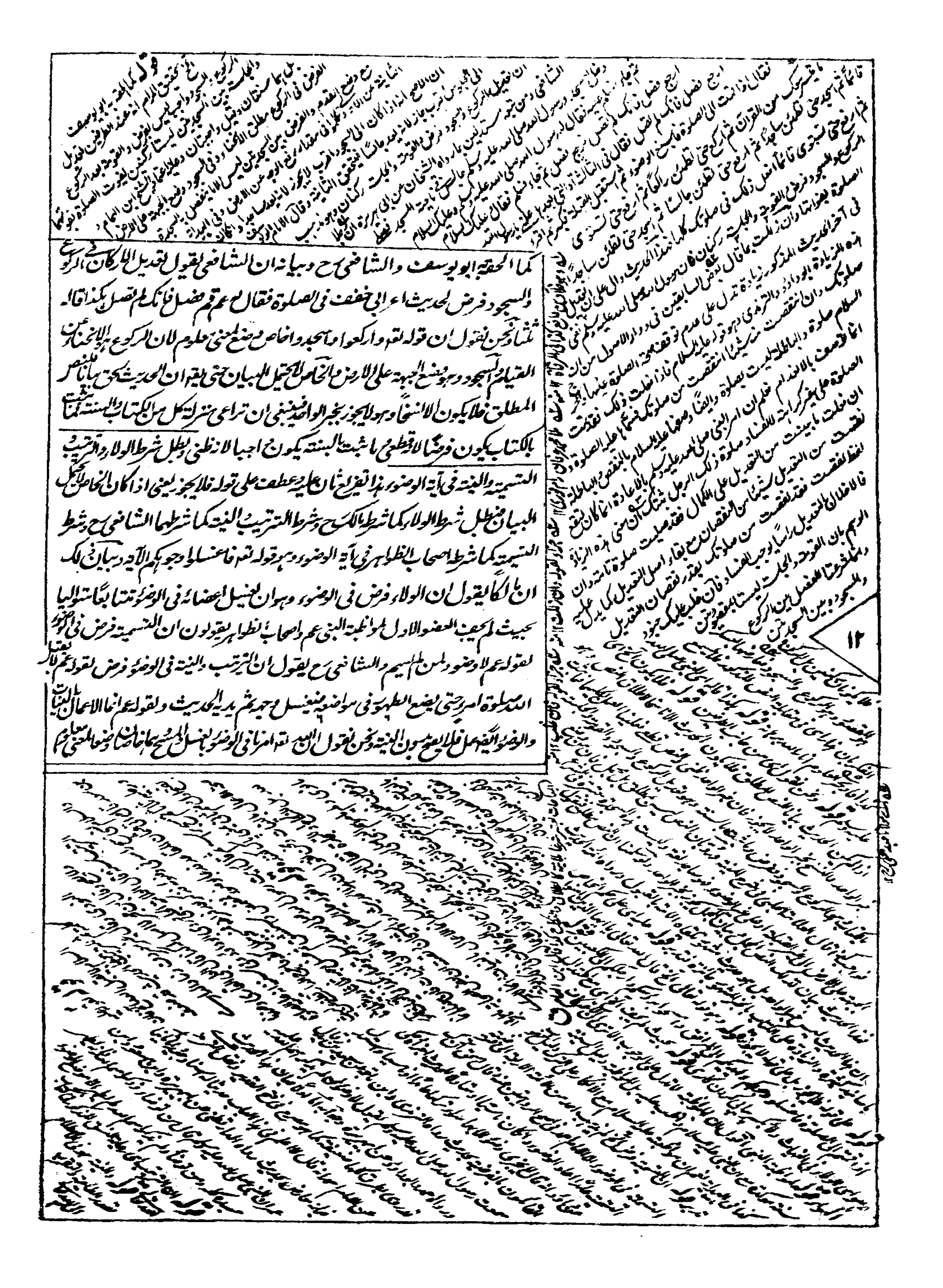
فهو المشترك فالماؤل في الحقيقة انما هو من اقسام المشترك الذي هو صيغة ولغة



وان كان مفعول فعل التاويل الذى من شان المجتهد والثانى فى وجوه
البيان بذلك النظم اى التقسيم الثانى فى طرق ظهور المعنى وخفائه بذلك النظم
المذكور فى التقسيم الاول من الخاص والعام اى كيف يظهر المعنى من النظم مسوقا
او غير مسوق محتملا للتاويل اولا وكيف يخفى المعنى من اللفظ خفاء سهلا او كاملا وهى
اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل اولا
فان احتمله فان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر والا فهو النص وان لم
يحتمله فان قبل النسخ فهو المفسر والا فهو المحكم فهذه الاقسام كلها بعضها اولى من بعض فيوجد
الادنى فى الاعلى ولا تباين بينها وانما التباين بحسب الاعتبار بخلاف الخاص مع العام والمشترك
فانها متقابلة بنفسها فلهذا لم يذكر المقابل فى التقسيم الاول وذكر فى الثانى فقط
فقال ولهذه الاربعة اربعة تقابلها اى لهذه الاقسام الاربعة للظهور اقسام اربعة اخر تقابلها
فى الخفاء فكما ان فى الاول بعضها اولى من بعض فى الظهور كذلك فى المقابل بعضها ادون من بعض
فى الخفاء فيوجد الادنى فى الاعلى وهى الخفى والمشكل والمجمل والمتشابه لانه ان خفى معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير
الصيغة فهو الخفى او لنفس الصيغة فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل وان لم يمكن فان كان البيان مرجوا
من المتكلم فهو المجمل والا فهو المتشابه وهذا التقسيم وكذا التقسيم الرابع يتعلق بالكلام كما ان التقسيم الاول
والثالث يتعلق بالكلمة كما هو الظاهر والثالث فى وجوه استعمال ذلك النظم اى التقسيم الثالث فى طرق
استعمال ذلك النظم المذكور سابقا من انه يستعمل فى معناه الموضوع له او غيره او استعمل مع انكشاف معناه
او استتاره وهى اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل فى معناه الموضوع له فهو الحقيقة او فى
غير الموضوع له فالمجاز ثم كل منهما ان استعمل بانكشاف معناه فهو الصريح والا فهو الكناية فالصريح والكناية يجريان فى الحقيقة
والمجاز ولهذا قال فخر الاسلام القسم الثالث فى وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه فى باب البيان فجعل الحقيقة
والمجاز باعتبار الاستعمال والصريح والكناية باعتبار الجريان فجعل صاحب التوضيح الصريح والكناية قسما من الحقيقة والمجاز
والرابع فى معرفة وجوه الوقوف على المراد اى التقسيم الرابع فى طرق وقوف المجتهد على المراد والمعنى من النظم

لكنه يؤول الى حال المعنى وبواسطته الى اللفظ ولذا قيل ان هذا التقسيم للمعنى دون اللفظ وهي اربعة
الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه لان المستدل ان يستدل بالنظم فان كان مسوقا فهو
عبارة النص والا فاشارة النص وان لم يستدل بالنظم بل بالمعنى فان كان مفهوما منه لغة فهو دلالة النص
والا فان توقف عليه صحة النظم شرعا او عقلا فهو اقتضاء النص وما لم يتوقف عليه فهو من الاستدلالات الفاسدة
على ما سيجيء ان شاء الله تعالى ولبعد معرفة هذه الاقسام تقسيم خامس يشمل الكل اي بعد معرفة هذه الاقسام العشرين
الحاصلة من التقسيمات الاربعة تقسيم خامس يشمل كلا من العشرين وهو اربعة ايضا معرفة مواضعها
ومعانيها وترتيبها واحكامها اي هذا التقسيم اربعة اقسام ايضا معرفة مواضعها اي مأخذ اشتقاق
هذه الاقسام وهو ان لفظ الخاص مشتق من الخصوص وهو الانفراد وان العام مشتق من العموم وهو الشمول
وقس عليه ومعانيها اي معانيها الاصطلاحية وهي ان الخاص في الاصطلاح لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد
والعام هو ما انتظم جمعا من المسميات وترتيبها اي معرفة ان ايها يقدم عند التعارض مثلا اذا تعارض
النص والظاهر يقدم النص على الظاهر واحكامها اي ان ايها قطعي وايها ظني مثلا الخاص
قطعي والعام المخصوص ظني والمتشابه يجب التوقف فاذا ضربت هذه الاقسام في العشرين تصير الاقسام ثمانين
والتقسيمات خمسة وهذا التقسيم الخامس ليس في الواقع تقسيما للقرآن بل تقسيم لاقسام القرآن كما هو المعروف وعليه التحقيق
ولهذا لم يذكره الجمهور وانما هو اختراع فخر الاسلام وتبعه المصنف لكن فخر الاسلام لما ذكر هذا التقسيم في اول الكتاب سلك في
آخره على سنته فذكر كلا من المواضع والمعاني والترتيب والاحكام في كل من الاقسام والمصنف انما ذكر المعاني والاحكام فقط
ولم يذكر المواضع اصلا وذكر الترتيب لبعض الاقسام ثم لما فرغ المصنف عن بيان اجمال التقسيم شرع في بيان تفاصيل الاقسام فقال
اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد فقوله كل لفظ بمنزلة الجنس لكل الالفاظ والباقي كالفصل فقوله وضع لمعنى يخرج المهمل
وقوله معلوم ان كان معناه معلوم المراد يخرج منه المشترك لانه غير معلوم المراد وان كان معناه معلوم البيان لم يخرج المشترك بل يخرج بقوله على الانفراد
لان معناه ان يكون المعنى منفردا عن الافراد فيخرج عنه المشترك والعام معا وانما ذكر اللفظ ههنا دون النظم جريا على
الاصل لان الاقسام ليست مختصة بالكتاب بل تجري في جميع كلمات العرب وانما ذكر النظم في التقسيمات الاول تأدبا لان النظم في
الاصل جمع اللؤلؤ في السلك بخلاف اللفظ فانه في اللغة الرمي واما ذكر كلمة كل فانه وان كان مستنكرا في التعريفات في اصطلاح المنطق لكن

ببيان الاطراد والضبط وهو مما يحصل بلفظ كل فهو اما ان يكون خصوص الجنس او خصوص النوع او خصوص
العين تقسيم للخاص بعد بيان تعريفه اي الخصوص الذي يفهم في ضمن الخاص اما ان يكون خصوص الجنس بان يكون
خاصا بحسب المعنى وان يكن ما صدق عليه متعددا او خصوص النوع على هذه الوتيرة او خصوص العين اي الشخص المعين هذا
خاص الجنس عندهم عبارة عن كلي مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض دون الحقائق كما ذهب اليه المنطقيون
والنوع عندهم كلي مقول على كثيرين متفقين بالاغراض دون الحقائق كما هو راي المنطقيين فانهم انما يبحثون عن الاغراض والحقائق
فرب نوع عند المنطقيين جنس عند الفقهاء كما يظهر من الامثلة التي ذكرها بقوله كالانسان ورجل وزيد فالانسان
نظير خاص الجنس فانه مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض فان تحته رجلا وامرأة والغرض من خلقة الرجل كونه
نبيا واماما وشاهدا في الحدود والقصاص ومقيما للجمعة والاعياد ونحوه والغرض من المرأة كونها مستفرشة آتية بالولد
مدبرة لحوائج البيت وغير ذلك والرجل نظير خاص النوع فانه مقول على كثيرين متفقين بالاغراض فان افراد الرجال
كلهم سواء في الغرض وزيد نظير خاص العين فانه شخص معين لا يحتمل الشركة الا بتعدد الاوضاع ولما فرغ المصنف عن
تعريف الخاص وتقسيمه شرع في بيان حكمه فقال وحكمه ان يتناول المخصوص قطعا اي اثره المترتب عليه
ان يتناول المخصوص الذي هو مدلوله قطعا بحيث ينقطع احتمال الغير فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص لا يحتمل
غيره احتمالا ناشيا عن دليل وعالم ايضا خاص لم يحتمل غيره كذلك فكل واحد من الكلمتين يتناول مدلوله قطعا ثبتت
من مجموع الكلام قطعية الحكم بالعالم على زيد بهذه الواسطة ولا يحتمل البيان لكونه بينا هذا حكم آخر متفرع على الحكم
الاول وكانهما متحدان لكن الاول لبيان المذهب والثاني لنفي قول الخصم وللتمهيد للتفريعات الآتية اي
لا يحتمل الخاص بيان التفسير لكونه بينا بنفسه فهو مقابل للمجمل حيث يحتاج الى بيان المجمل وتفسيره واما بيان
التقرير والتغيير فيحتمله الخاص لانه لا ينافي القطعية فان بيان التقرير يزيل الاحتمال الناشي بلا دليل فيكون
محكما كما يقال جاءني زيد نفسه وبيان التغيير يحتمله كل كلام قطعيا كان او ظنيا كما يقال انت طالق ان دخلت الدار
وبيان التبديل يحتمله الخاص ايضا فلا يجوز الحاق التعديل بامر الركوع والسجود على سبيل الفرض شرع في تفريعات مختلف فيها
بيننا وبين الشافعي رح على ما ذكر من حكم الخاص يعني اذا كان الخاص لا يحتمل البيان لكونه بينا بنفسه لا يجوز الحاق تعديل الاركان
وهو الطمانينة في الركوع والسجود والقومة بعد الركوع والجلسة بين السجدتين بامر الركوع والسجود وجعله تمم واكمالا به على سبيل الفرض



كما الحنفية ابو يوسف والشافعي رح وبيانه ان الشافعي يقول تعديل الاركان في الركوع والسجود فرض لحديث اعرابي خفف في الصلوة فقال عم قم فصل فانك لم تصل هكذا قاله ثلثا ونحن نقول ان قوله تعم واركعوا واسجدوا خاص وضع لمعنى معلوم لان الركوع هو الانحناء عن القيام والسجود وهو وضع الجبهة على الارض والخاص لا يحتمل البيان حتى يقع ان الحديث يلحق بيانا بالنص المطلق فلا يكون الا نسخا وهو لا يجوز بخبر الواحد فينبغي ان تراعى منزلة كل من الكتاب والسنة فما ثبت بالكتاب يكون فرضا لانه قطعي وما ثبت بالسنة يكون واجبا لانه ظني ويطل شرط الولاء والترتيب والتسمية والنية في آية الوضوء هذا تفريع ثان عليه عطف على قوله فلا يجوز يعني اذا كان الخاص لا يحتمل البيان فبطل شرط الولاء كما شرطه مالك رح وشرط الترتيب والنية كما شرطهما الشافعي رح وشرط التسمية كما شرطه اصحاب الظواهر في آية الوضوء وهو قوله تعم فاغسلوا وجوهكم الآية وبيان ذلك ان مالكا يقول ان الولاء فرض في الوضوء وهو ان يغسل اعضائه في الوضوء متتابعا متواليا بحيث لم يجف العضو الاول لمواظبة النبي عم واصحاب الظواهر يقولون ان التسمية فرض في الوضوء لقوله عم لا وضوء لمن لم يسم والشافعي رح يقول ان الترتيب والنية في الوضوء فرض لقوله عم لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور في مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه الحديث ولقوله عم انما الاعمال بالنيات والوضوء عمل فلا يصح بدون النية ونحن نقول ان الله تعم امرنا في الوضوء بالغسل والمسح بما خاصا وضعا لمعنى معلوم

وهو الاسالة والاصابة فاشتراط هذه الاشياء كما شرطها المخالفون لا يكون بيانا للخاص لكونه بيّنًا بنفسه فلا يكون الا نسخا وهو لا يصح باخبار الاحاد غايته ان تراعي منزلة كل واحد من الكتاب والسنة فما ثبت بالكتاب يكون فرضًا وما ثبت بالسنة ينبغي ان يكون واجبًا كما في الصلوة لكن لا واجب في الوضوء بالاجماع لان الواجب كالفرض في حق العمل وهو لا يليق الا بالعبادات المقصودة فنزلنا عن الوجوب الى السنية وقلنا بسنية هذه الاشياء في الوضوء والطهارة في آية الطواف عطف على قوله الولاء وتفريع ثالث عليه اي اذا كان الخاص بيّنا بنفسه لا يحتمل البيان فبطل شرط الطهارة في آية الطواف وهي قوله تعالى وليطّوّفوا بالبيت العتيق فان الشافعي يقول ان طواف البيت لا يجوز بدون الطهارة لقوله عم الطواف بالبيت صلوة وقوله عم الا لا يطوفنّ بالبيت محدث ولا عريان ونحن نقول ان الطواف لفظ خاص معناه معلوم وهو الدوران حول الكعبة فاشتراط الطهارة فيه لا يكون بيانا له لكونه بيّنًا بنفسه بل يكون نسخًا وهو لا يجوز بخبر الواحد غايتها ان تكون واجبة ينقص بتركها الطواف فيجبر بالدم في طواف الزيارة وبالصدقة في غيره واما زيادة كونه سبعة اشواط وابتداءه من الحجر الاسود فلعله ثبت بالخبر المشهور وهو جائز بالاتفاق

والتاويل بالاطهار في آية التربص عطف على قوله شرط الولاء وتفريع رابع عليه اي اذا كان الخاص بيّنًا بنفسه لا يحتمل البيان فبطل تاويل القروء بالاطهار في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وبيانه ان قوله تعالى قروء مشترك بين معنى الطهر والحيض فأوّله الشافعي رح بالاطهار لقوله تعالى فطلّقوهن لعدتهن على ان اللام للوقت اي فطلقوهن في وقت عدتهن وهو الطهر لان الطلاق لم يشرع الا في الطهر بالاجماع واوّله ابو حنيفة رح بالحيض لان قوله تعالى ثلثة خاص

لایحتمل الزیادة والنقصان والطلاق لم یُشرع الا فی الطهر فاذا طلقها فی الطهر کانت
العدة ایضا هی الطهر فلا یخلو اما ان یحتسب ذلک الطهر من العدة او لا فان احتسب
منها کما هو مذهب الشافعی رح یکون قرئین وبعضا من الثالث لان بعضا منه
قد مضی وان لم یحتسب منها ویؤخذ ثلثة اخری سوی هذا القرء یکون ثلثا وبعضا
وعلی کل تقدیر یبطل موجب الخاص الذی هو ثلثة واما اذا کانت العدة هی الحیض
والطلاق فی الطهر لم یلزم شیء من المحذورین بل تعتد ثلث حیض بعد مضی الطهر الذی
وقع فیه الطلاق وقد قیل ان هذا الالزام علی الشافعی رح یمکن ان یستنبط من لفظ قروء
بدون ملاحظة قوله ثلثة لانه جمع واقله ثلث وهذا فاسد لان الجمع یجوز ان
یذکر ویراد به ما دون الثلث کما فی قوله تع الحج اشهر معلومات بخلاف اسماء العدد
فانها نص فی مدلولها واما قوله تع فطلقوهن لعدتهن فمعناه لاجل عدتهن ای طلقوهن
بحیث یمکن احصاء عدتهن وذلک بان یکون فی طهر لا وطی فیه لانه ایعلم ح انها
غیر حامل فتعتد بثلث حیض بلا شبهة ولا تطلقوا فی طهر وطی فیه لانه لم یعلم ح
انها حامل لتعتد بوضع الحمل او غیر حامل لتعتد بالحیض کذا لا تطلقوا فی الحیض لان هذا
الحیض لم یعتبر عندنا ولا الطهر الذی یلیه فینبغی ان یحتسب فیه ثلث حیض اخر فتطول
العدة علیها بلا تقریب ثم لکل واحد منا ومن الشافعی رح فی هذا المقام قرائن تستنبط
من نفس الآیة بوجوه متعددة قد ذکرتها فی التفسیرات الاحمدیة بالبسط والتفصیل فطالعها
ان شئت ثم ان المص رح ذکر ههنا من تفریعات الخاص علی مذهبه سبع تفریعات اربع منها
منها ما تم الآن وثلث منها ما یجیء واورد بین الاربعة والثلثة باعتراضین للشافعی رح علینا ثم
جوابهما علی سبیل الجمل المعترضة فقال ومحللیة الزوج الثانی بحدیث العسیلة لا بقوله حتی تنکح زوجا غیره وهو
جواب اعتراض یرد علینا من جانب الشافعی رح وتقریر السؤال انه لا بد فیه من مقدمة هی ان رجلا اذا طلق
امرأته ثلثا ونکحت زوجا آخر ثم طلقها الزوج الثانی ونکحها الزوج الاول یملک الزوج الاول ثلث تطلیقات مستقلة

بالاتفاق وان طلق امرأته ما دون الثلث من واحدة او اثنتين ونكحت زوجا آخر ثم طلقها الزوج
الثاني ونكحها الزوج الاول فعند محمد رح والشافعي رح يملك الزوج الاول ما بقي من الاثنين
او واحد يعني طلقها سابقا واحدا فيملك الآن ان يطلقها اثنين ثم تصير مغلظة وان طلقها سابقا
اثنين يملك الآن ان يطلقها واحدا الاخير وعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله يملك الزوج الاول ان يطلقها
ثلثا ويكون ما مضى من الطلقة والطلقتين هدرا لان الزوج الثاني يكون محللا اياها للزوج الاول بحل
جديد ويهدم ما مضى من الطلقة والطلقتين والطلقات فاعترض عليه الشافعي رح بان التمسك في هذا
الباب بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وكلمة حتى لفظ خاص وضع لمعنى الغاية والنهاية
فيفهم ان نكاح الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة الثابتة بالطلقات الثلث لا تاثير للغاية فيما بعد فلم يعلم
ان بعد النكاح يحدث حل جديد للزوج الاول ففي هذا ابطال موجب الخاص الذي هو حتى فلما لم يكن الزوج الثاني محللا
فيما وجد فيه المغيا وهو الطلقات الثلث ففيما لم يوجد المغيا وهو ما دون الثلث اولى ان لا يكون محللا فلا يكون
الزوج الثاني محللا اياها للزوج الاول بحل جديد فيقول المصنف رح في جوابه من جانب ابي حنيفة رح
انا عرفنا ان الزوج الثاني محللا اياها للزوج الاول بما ثبت بحديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح كما زعمتم وهو
ان امرأة رفاعة جاءت الى الرسول عليه السلام فقالت ان رفاعة طلقني ثلثا فنكحت عبد الرحمن
بن الزبير رح فما وجدته الا كهدبة ثوبي هذا اي وجدته عنينا فقال عليه السلام اتريدين ان
تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك فهذا الحديث
مسوق لبيان انه يشترط وطي الزوج الثاني ايضا ولا يكفي مجرد النكاح كما يفهم من ظاهر الآية وهذا حديث
مشهور تقبله الشافعي ايضا لاجل اشتراط الوطي والزيادة بمثله على الكتاب جائز بالاتفاق وهذا الحديث
كما انه يدل على اشتراط الوطي بعبارة النص فكذا يدل على محللية الزوج الثاني باشارة النص وذلك
لانه عليه السلام قال لها اتريدين ان تعودي الى رفاعة ولم يقل اتريدين ان تنتهي حرمتك والعود هو
الرجوع الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى كان الحل ثابتا لها فاذا عادت الحالة الاولى عاد
الحل متجددا مستقلا له واذا ثبت بهذا النص الحل فيما عدم فيه الحل وهو الطلقات الثلث

مطلقا ففيما كان المحل ناقصا وهو مادون الثلث اولى ان يكون الزوج الثاني متمما للمحل
الناقص بالطريق الاكمل ثم قال المصنف رح ولبطلان العصمة عن المسروق بقوله جزاء لا بقوله فاقطعوا
وهذا ايضا جواب سوال مقدر يرد علينا من جانب الشافعي رح وتقرير السوال ههنا ايضا لا بد فيه
من تمهيد مقدمة وهي ان السارق اذا سرق شيئا من احد وقطع يده فيها فان كان المسروق
موجودا في يد السارق يرد الى المالك بالاتفاق وان كان هالكا فعند الشافعي رح يجب الضمان
عليه سواء هلك بنفسه او استهلكه وعند ابي حنيفة رح لا يجب الضمان قطعا الا عند الاستهلاك في
رواية وذلك لانه حين اخذ السارق السرقة يبطل بقبيل السرقة عصمة المال المسروق من المالك حتى
يصير في حقه من جملة ما لا يتقوم وتتحول عصمته الى الله تعالى وهو مستغن عن ضمان المال فلهذا لا يجب الرد اذا
كان موجودا الا انه لم يبطل ملكه وان زالت عصمته فلرعاية الصورة قلنا بوجوب رد المال ولرعاية المعنى
قلنا بعدم ضمانه واعترض عليه الشافعي رح بان المنصوص عليه في هذا الباب هو قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا والقطع لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الابانة عن الرسغ ولا دلالة له على
تحول العصمة عن المالك الى الله تعالى فالقول ببطلان العصمة زيادة على خاص الكتاب فاجاب المصنف رح عن جانب
ابي حنيفة رح بان بطلان العصمة عن المال المسروق وانتقالها من المالك الى الله تعالى انما ثبتت بقوله تعالى جزاء بما كسبا لا بقوله
فاقطعوا وذلك لان الجزاء اذا وقع مطلقا في معرض العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى وانما يكون حقا لله تعالى اذا وقعت
الجناية في عصمته حقا له اذا كان كذلك فقد شرع جزاءه جزاء كاملا وهو القطع ولا يحتاج الى ضمان المال حتى انه
اذا كان المال موجودا في يده يرد الى الاصل المعصوم ولان جزى يجزي بمعنى كفى فيدل على ان القطع هو كاف لمنع الجناية
ولا احتياج الى جزاء آخر حتى يجب الضمان ايضا ابتداء بما ذكرته في التفسير الاحمدي وكفاك هذا ثم ذكر المصنف رح لهذا البيان تتمة الثلاثة
الباقية على الحكم فقال ولذلك صح ايقاع الطلاق بعد الخلع اي لاجل ان بدل الخلع قطعي وجب الاتباع صح ايقاع الطلاق
على المرأة بعد خلعها خلافا للشافعي رح بيانه ان الشافعي رح يقول ان الخلع فسخ للنكاح فلا يبقى النكاح بعده حتى يمسك
بطلاق فلا يصح الطلاق بعده وعندنا هو طلاق فيصح ايقاع الطلاق الآخر بعده عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل
له من بعد وذلك لان الله تعالى قال اولا الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان اي الطلاق الرجعي

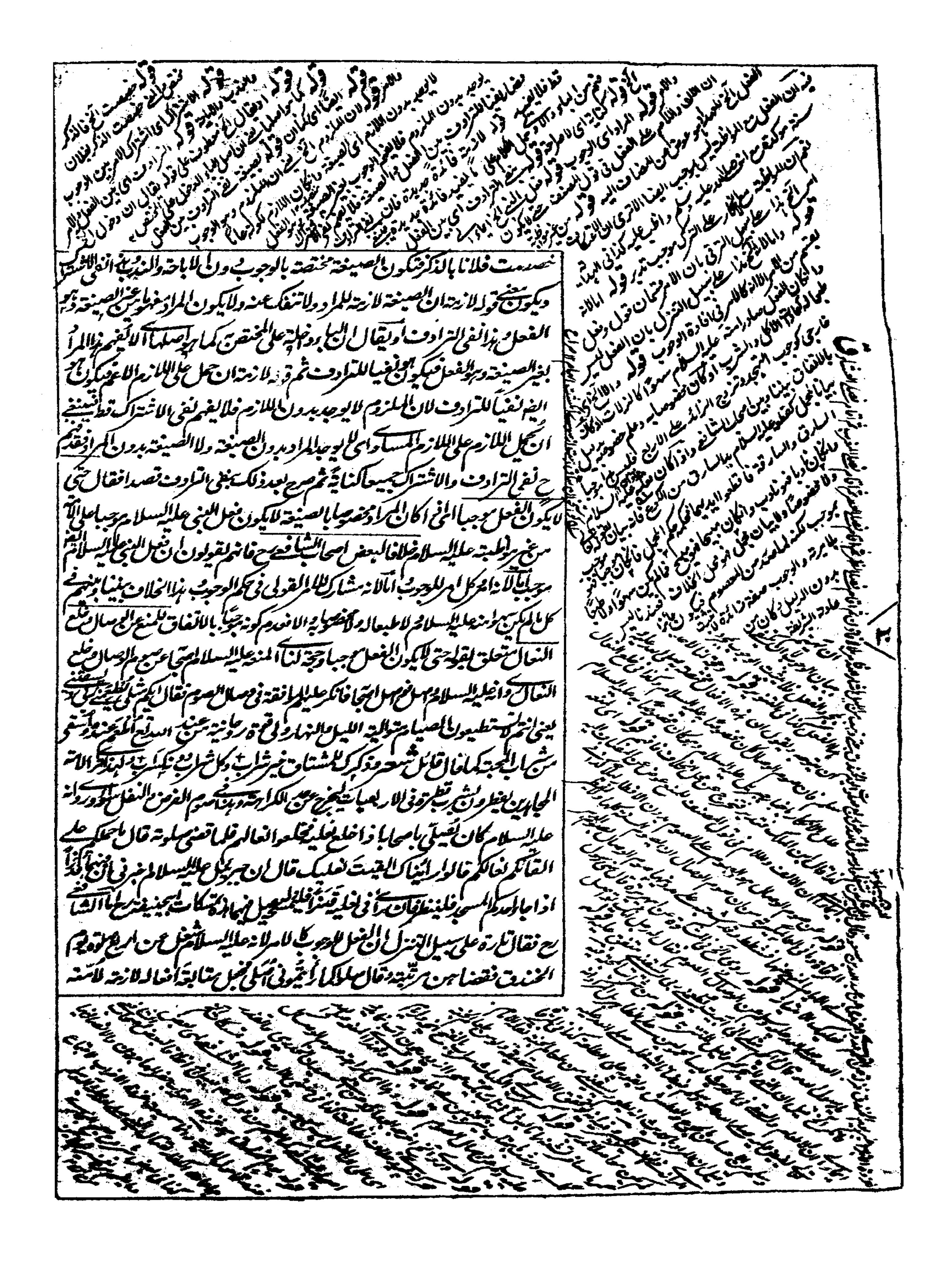
سلہ اي صاحب اصول الوصول ۱۲

اثنان او الطلاق الشرعي مرة بعد مرة بالتفريق دون الجمع فبعد ذلك يجب على الزوج اما امساك
بمعروف اي احجة بحسن المعاشرة او تسريح باحسان اي تخليص على الكمال والتمام ثم ذكر بعد ذلك مسئلة
الخلع فقال فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به اي فان ظننتم يا ايها الحكام ان
لا يقيما الزوجان حدود الله بحسن المعاشرة والمروة فلا جناح عليهما فيما افتدت المرأة به خلعتها من الزوج و
طلقها الزوج فعلم ان فعل المرأة في الخلع هو الافتداء وفعل الزوج هو ما كان مذكورا سابقا اعني الطلاق
لا الفسخ لان الفسخ يقوم بالطرفين لا بالزوج وحده ثم قال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا
غيره اي فان طلق الزوج المرأة ثالثا فلا تحل المرأة للزوج من بعد الثالث حتى تنكح زوجا غيره ويطأها و يطلقها
فالشافعي رح يقول انه متصل بقوله الطلاق مرتان حتى تكون هذه الطلقة ثالثة وذكر الخلع فيما بينهما جملة
معترضة لانه فسخ لا يصح الطلاق بعده ونحن نقول ان الفاء خاص وضع لمعنى مخصوص هو التعقيب وقد عقبت
الطلاق بالافتداء فينبغي ان يقع بعد الخلع ايضا طلاق فحينئذ يلزم ان يكون الطلقات اربعة اعني قوله
الطلاق مرتان والثالثة الخلع والرابعة هي هذه لكنه لا باس فان الخلع ليس طلاقا مستقلا على حدة بل
مندرج في الطلقتين وكانه قيل الطلاق مرتان سواء كانتا بغير مال فحينئذ يجب امساك بمعروف او تسريح باحسان
او كانتا في ضمن الخلع فحينئذ تكون بائنة فان طلقها بعد المرتين المذكورتين فيما قبل فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره الآية
وعلى هذا التقرير اندفع ما قيل انه يلزم ان يكون الطلاق الذي بعد الخلع فقط حكمه عدم الحل لا الذي لم يكن كذلك
او يلزم ان لا يكون الخلع الا بعد المرتين عملا بقوله تعالى فان خفتم لكن بقي ان هذا الكلام انما يصح اذا كان التسريح باحسان
اشارة الى ترك المراجعة كما حررته اما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي عليه السلام انه
قال هو الطلاق الثالث فحينئذ يكون معنى قوله تعالى فان طلقها بيانا لذلك لا تعلق له بمسئلة الخلع اصلا فيكون المعنى
ان الطلاق بعد المرتين اما امساك بمعروف بالمراجعة او تسريح باحسان بالطلقة الثالثة فان اثر التسريح بالاحسان فطلقها
ثالثا فلا تحل له من بعد الآية هذا خلاصة ما قالوا في البسط في التفسير الاحمدي ووجب مهر المثل بنفس العقد في
المفوضة عطف على قوله صح ايقاع الطلاق وتفريع على حكم الخاص اي لاجل ان العمل بالخاص واجب لا يحتمل
البيان وجب مهر المثل بنفس العقد من غير تاخير الى الوطي في المفوضة وهو بالكسر الواو

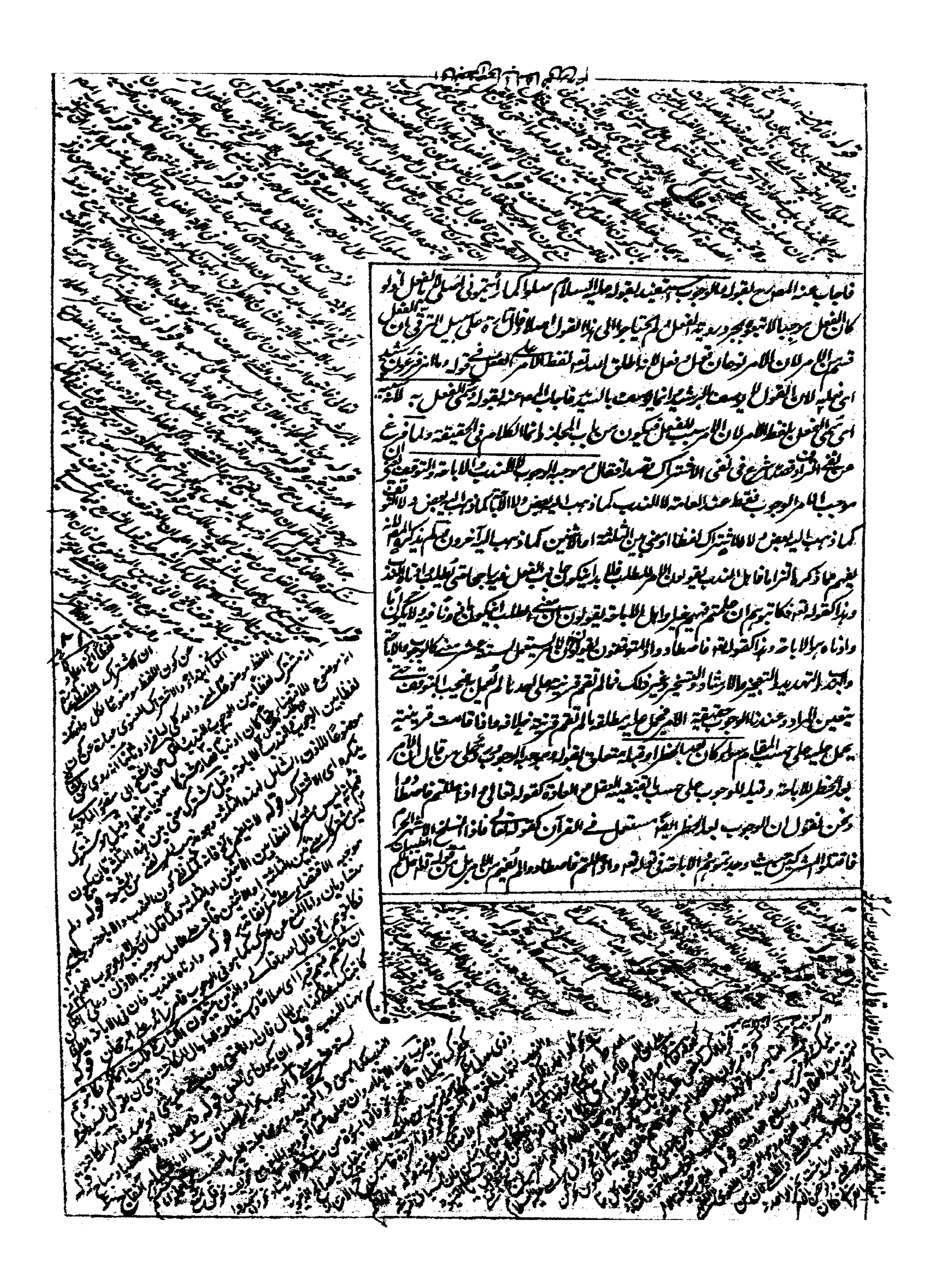
١٧

فالمعنى اللتى فوضت نفسها بلا مهر وان كان بفتح الواو فالمعنى اللتى فوضها وليها بلا مهر
وهو الاصح لان الاولى لا تصلح محلا للخلاف اذ لا يصح نكاحها عند الشافعي رح وتحقيقه ان
المرأة اللتى فوضها وليها بلا مهر وعلى ان لا مهر لها لا يجب المهر لها عند الشافعي رح الا بالوطي
فلو مات احدهما قبل الوطي لا يجب المهر لها عند الشافعي وعندنا يجب كمال مهر المثل عند
العقد في الذمة ويجب اداؤه عند الوطي والموت عملا بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
ان تبتغوا باموالكم فقوله ان تبتغوا بدل من ما وراء ذلكم او مفعول له بتقدير اللام اي احل
لكم ما وراء المحرمات لان تبتغوا باموالكم فالباء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم هو الالصاق
وقيل الابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الطلب وعلى كل تقدير يوجب ان يكون ابتغاء
البضع ملصقا بالمهر ذكرا فان لم يذكر في اللفظ فلا اقل من ان يكون ملصقا في
الوجوب على الذمة ولكن بشرط ان يكون الابتغاء صحيحا حتى لو كان بالنكاح الفاسد
يجب التراخي الى الوطي بالاجماع وكذا لو كان هذا الابتغاء لا بطريق النكاح
بل بطريق الاجارة او المتعة او بطريق الزنا لا يحل ذلك الفعل ولا يجب المال
اصلا واليه يشير قوله تعالى محصنين غير مسافحين وفي هذا المقام اعتراضات
دقيقة بينتها في حاشية التفسير الاحمدي وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف
الى العبد عطف على ما سبق وتفريع على حكم الخاص اي لاجل ان العمل بالخاص واجب
ولا يحتمل البيان كان المهر مقدرا من جانب الشارع غير مضاف تقديره الى العباد
بيانه ان تقدير المهر عند الشافعي رح مفوض الى رأي العباد واختيارهم فكل ما يصلح
ثمنا يصلح مهرا عنده وعندنا وان كان لا يقدر في جانب الاكثر لكن يقدر في جانب
الاقل وهو ان لا يكون اقل من عشرة دراهم عملا بقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في
ازواجهم وما ملكت ايمانهم اي قد علمنا ما قدرنا عليهم في حق ازواجهم وهو المهر فالفرض لفظ خاص وضع لمعنى التقدير وكذلك الضمير المتكلم راجع
الى ما قالوا وكذا الاسناد خاص عند حسب ما في التوضيح فعلم ان المهر مقدر في علم الشارع وقد بينه النبي عليه السلام بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم

وكذا التفريع على قطع اليد لانه ايضا عوض عشرة دراهم فالتقييد خاص ان كان المقدر مجملا محتاجا الى البيان
وهذا في اصطلاح الفقهاء واما في اللغة فهو حقيقة في الايجاب والقطع ولهذا قال الشارح ان الفرض ههنا بمعنى الايجاب
والتقدير فيتعدى بعلى وعطف ما ملكت ايمانهم على ازواجهم لان المهر المقدر في حق ما ملكت ايمانهم فيكون المراد به النفقة والكسوة
وهو يجب في حق الازواج وما ملكت ايمانهم جميعا قلنا تعديته بعلى انما هو لتضمين معنى الايجاب وعطف ما ملكت ايمانهم بتقدير
فرضنا ثانيا اي اوجبنا عليهم فيما ملكت ايمانهم ان يكون فرضنا بمعنى اوجبنا والاول بمعنى قدرنا كذا قالوا ثم ذكر المصنف دلائل
كل من المسائل الثلث فقال عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له وان تبتغوا باموالكم وقد علمنا ما فرضنا عليهم
فقوله عملا تعليل لقوله صح على طريق اللف والنشر المرتب فقوله فان طلقها فلا تحل له ناظر الى المسئلة
الاولى وقوله ان تبتغوا باموالكم ناظر الى المسئلة الثانية وقوله قد علمنا ما فرضنا عليهم ناظر الى المسئلة
الثالثة وقد بينت كل ذلك بالتفصيل تحت كل مسئلة فتامل ثم لما فرغ المصنف عن تعريف الخاص وحكمه
وتفريعاته اراد ان يبين بعض انواعه المستعملة في الشريعة كثيرا وهو الامر والنهي فقال ومنه الامر وهو قول القائل لغيره
على سبيل الاستعلاء افعل اي من الخاص الامر يعني يسمى الامر لانه يصدق عليه انه لفظ وضع لمعنى
معلوم وهو الطلب على الوجوب والقول مصدر يراد به المقول لان الامر من اقسام الالفاظ وهو جنس يشمل كل لفظ
وقوله على سبيل الاستعلاء يخرج الالتماس والدعاء ويبقى فيه النهي فلا يخرج بقوله افعل والمراد بقوله افعل
كل ما كان مشتقا من المضارع على هذه الطريقة سواء كان حاضرا او غائبا او متكلما معروفا او مجهولا ولكن
يشترط ان يكون المقصود منه ايجاب الفعل بعد القائل نفسه عاليا سواء كان عاليا في الواقع ولا ولهذا يعد سوء الادب
ان لم يكن عاليا وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان اريد به اصطلاح العربية فلا حاجة الى قوله على سبيل الاستعلاء
لان الالتماس والدعاء ايضا امر عندهم وان اريد به اصطلاح الاصول فيصدق على ما اريد به التهديد والتعجيز
لانه ايضا على سبيل الاستعلاء وذلك لانا نتكلم على اصطلاح الاصول وليس المقصود مجرد الاستعلاء بل الزام
الفعل وهذا لا يصدق الا على الوجوب فخرج التهديد والتعجيز ونحوهما وتخصيص هذه الصيغة لانه بيان لكون الامر مختصا بمعنى
المراد بالامر هو الوجوب بصيغة لازمة للمراد والغرض منه بيان الاختصاص من الجانبين اي لا يكون الامر الا للوجوب ولا الوجوب الا
بالامر دون الفعل فيكون نفيا للاشتراك والترادف جميعا وذلك بناء على ان دخول الباء ههنا على المختص على طريقة تعليم



خصصت فلانا بالذكر فتكون الصيغة مختصة بالوجوب دون الاباحة والندب نفي الاشتراك
ويكون معنى قوله لازمة ان الصيغة لازمة للمراد ولا تنفك عنه ولا يكون المراد مفهوما من غير الصيغة وهو
الفعل وهذا نفي الترادف او يقال ان الباء داخلة على المختص كما هو اصلها الا انه يفهم منه المراد
بغير الصيغة وهو الفعل فيكون ايضا نفيا للترادف ثم قوله لازمة ان حمل على اللازم الاعم فيكون
ايضا نفيا للترادف لان الملزوم لا يوجد بدون اللازم فلا يفهم نفي الاشتراك قط فينبغي
ان يحمل اللازم على اللازم المساوي اي لا يوجد المراد بدون الصيغة ولا الصيغة بدون المراد فيفهم
نفي الترادف والاشتراك جميعا كناية ثم صرح بعد ذلك بنفي الترادف قصدا فقال حتى
لا يكون الفعل موجبا اي اذا كان المراد مختصا بالصيغة لا يكون فعل النبي عليه السلام موجبا على الامة
من غير مواظبته عليه السلام خلافا لبعض اصحاب الشافعي رح فانهم يقولون ان فعل النبي عليه السلام
موجب اما لانه امر وكل امر للوجوب واما لانه مشارك للامر القولي في حكم الوجوب وهذا الخلاف بيننا وبينهم
في كل ما لم يكن سهوا منه عليه السلام ولا طبعا له ولا خصوصية له فعدم كونه موجبا بالاتفاق فلمنع عن الوصال وخلع
النعال متعلق بقوله حتى لا يكون الفعل موجبا وحجة لنا انه عليه السلام نهى اصحابه عن صوم الوصال وخلع
النعال اي واصل عليه السلام في صوم اياما فواصل اصحابه فانكر عليهم لموافقتهم في وصال الصوم فقال ايكم مثلي اني ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني
يعني انكم لا تستطيعون الصيام متوالية الليل والنهار ولي قوة روحانية من عند الله تعالى اطعم عنده واسقى
من شراب المحبة كما قال قائل شعر وذكرك للمشتاق خير شراب وكل شراب دونه كسراب لهذا قالوا الامة
الحافظ لا يفطر ولو شرب قطرة في الاربعينات ليخرج عن الكراهة وهذا في صوم الفرض والنفل سواء وروي انه
عليه السلام كان يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا النعال فلما قضى صلوته قال ما حملكم على
القائكم نعالكم قالوا رايناك القيت نعليك قال ان جبرئيل عليه السلام اخبرني ان فيهما اذى اذا
اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما وهذه تمسكات ابي حنيفة رح واما الشافعي
رح فقال تارة على سبيل التنزل ان الفعل للوجوب لا لامر لانه عليه السلام شغل عن اربع صلوات يوم
الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رايتموني اصلي فيجب متابعة افعاله لازمة للامة



فاجاب عنه المصنف بقوله والوجوب يستفاد بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي لا بالفعل اذ لو
كان الفعل موجبا للاتباع بمجرد رؤية الفعل لم يحتج الى هذا القول صلوا فالآية على سبيل الترقي ان الفعل
قسم من الامر لان الامر نوعان قول وفعل لانا نطلق اسم الامر لفظ الامر على الفعل في قوله وما امر فرعون برشيد
اي فعله لان القول لا يوصف بالرشيد وانما يوصف بالسديد فاجاب المصنف عنه بقوله وسمي الفعل به لانه
اي سمي الفعل بلفظ الامر لان الامر سبب للفعل فيكون من باب المجاز وانما الكلام في الحقيقة ولما فرغ
من تحقيق المراد منه شرع في نفي الاشتراك فقال موجبه الوجوب لا الندب والاباحة والتوقف اي
موجب الامر الوجوب فقط عند العامة لا الندب كما ذهب اليه البعض ولا الاباحة كما ذهب اليه البعض ولا التوقف
كما ذهب اليه البعض ولا الاشتراك لفظا او معنى بين الثلثة او الاثنين كما ذهب اليه آخرون ثم لم يذكر الوجوه لانه
يفهم مما ذكرنا اما اهل الندب فيقولون ان الامر للطلب فلا بد ان يترجح جانب الفعل فيه وادناه الندب
وهذا كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واهل الاباحة يقولون ان معنى الطلب ان يكون على وجه لا حرج فيه ولا يكون
وادناه هو الاباحة وهذا كقوله تعالى فاصطادوا والمتوقفون يقولون ان الامر مستعمل لستة عشر معنى كالوجوب والاباحة
والندب والتهديد والتعجيز والارشاد والتسخير وغير ذلك فما لم تقم قرينة على احدها لم يعمل به فيجب التوقف حتى
يتعين المراد وعندنا الوجوب حقيقة الامر فيحمل عليه مطلقا ما لم تقم قرينة خلافه فاما اذا قامت قرينة
يحمل عليه على حسب المقام مثل ان كان بعد الحظر او قبله متعلق بقوله موجبه الوجوب يعني سواء كان الامر
بعد الحظر للاباحة وقيل للوجوب على حسب ما يقتضيه العقل والعادة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
ونحن نقول ان الوجوب بعد الحظر ايضا مستعمل في القرآن كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم
فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم والاباحة في قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا والتقسيم من الامر بل من قوله تعالى احل لكم

وحسن ان الامر بالاصطياد انما وقع منته ونفعا للعباد واذا كان فرضا فيكون حجة عليهم في
ان يكون الامر عند الاطلاق للوجوب وانما يحمل على غيره بالقرائن والمجاز ثم شرع في بيان
دلائل الوجوب فقال الانتفاء الخيرة عن المأمور بالامر بالنص اي انما قلنا ان موجبه الوجوب لانتفاء
الاختيار عن المأمورين المكلفين بالامر بالنص وهو قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله
امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم لان معناه اذا حكم الله ورسوله بامر فلا يكون لمؤمن ولا مؤمنة ان
يكون لهم الاختيار من امرهم انهما ان شاؤا قبلوا والا فلا بل يجب عليهم الائتمار بامرهما
ولا يكون في ذلك الا في الواجب وقيل النص هو قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك خطابا لابليس
اللعين وما بقي لك الاختيار بعدما امرتك فلم تركت السجود واستحقاق الوعيد لتاركه عطف على قوله انتفاء
الخيرة آه اي انما قلنا ان موجبه الوجوب لاستحقاق الوعيد لتارك الامر بالنص وهو قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم اي فليحذر الذين يخالفون عن امر الرسول عليه السلام
وتركونه ان تصيبهم فتنة في الدنيا وعذاب اليم في الآخرة وهذا الوعيد لا يكون الا بترك الواجب لكن
يرد عليه انه موقوف على ان يكون هذا الامر الوجوب وهو ممنوع وايضا يجوز ان يكون المخالفة على
وجه الانكار بدون الترك والجواب ان سياق الكلام دال على ان الامر للوجوب بدون احتياج الى بيان
ومصادقة على المطلوب ان المخالفة في استعمال اللغة تطلق على ترك العمل فتأمل ودلالة الاجماع
والمعقول عطف على اقبله في بعض النسخ وكذا دلالة الاجماع والمعقول اي ان علينا هو حكم الاعتقاد
معطوف على بعض النسخ وحاصله ان دلالة الاجماع تدل على ان الامر للوجوب لانهم اجمعوا على ان كل امر
ان الطلب فلا امر بعد الطلب الا بالنفاذ والكمال في الطلب الوجوب بالاصل نفي الاشتراك
فتعين ان موجبه الوجوب انما قال بدلالة الاجماع لان الاجماع لم ينعقد على ان موجبه الوجوب لاختلاف فيه
بل انما الاجماع على شيء يدل عليه كذا الدليل المعقول دال على ان الامر للوجوب وهو ان تصاريف الافعال
كلها الماضي والمستقبل والحال وامر الحاضر تختص بمعنى فكذلك هاهنا على معنى الوجوب بعينه واقتضى لذلك
بل الاثبات يكون الاصل عدم الاشتراك [illegible] الوجوب ما يستحق

ذلك وقد نقل في بيان النصوص المعقول جوه آخر تركتها للاطناب ثم شرع المصنف في بيان ان الامر يراد به الوجوب فما اذا

حكم فقال او اذا اريدت بالاباحة او الندب اي اذا اريد بالامر الاباحة او الندب بعدل عن الوجوب فيختلف فيه فقيل

انه حقيقة لانه بعضه اي ان الامر حقيقة في الاباحة والندب ايضا لان كلا واحد منهما بعض الوجوب و

بعض الشئ يكون حقيقة قاصرة لان الوجوب عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترك

والاباحة هي جواز الفعل فقط والندب هو جواز الفعل مع رجحانه فيكون كل منهما

مستعملا في بعض معنى الوجوب وهو معنى الحقيقة القاصرة التي اريدت بلفظ

الحقيقة وهو مختار فخر الاسلام وقيل لا لانه جاز اصلا اي قيل انه ليس بحقيقة

رح بل مجاز لانه قد جاز اصله وهو الوجوب لان الوجوب هو جواز الفعل مع

حرمة الترك والاباحة جواز الفعل مع جواز الترك والندب هو رجحان الفعل مع

جواز الترك فالحاصل ان من نظر الى الجنس الذي هو جواز الفعل فقط ظن انه

مستعمل في بعض معناه فيكون حقيقة قاصرة ومن نظر الى الجنس والفصل جميعا

ظن ان كلا منهما معان متباينة وانواع على حدة فلا يكون الا مجازا واما التحقيق

ان هذا الاختلاف في لفظ الامر او في صيغة الامر فمذكور في التلويح بما لا مزيد عليه ثم لما

فرغ المصنف عن بيان الموجب وحكمه اراد ان يبين انه هل يحتمل التكرار او لا فقال

ولا يقتضي التكرار ولا يحتمله اي لا يقتضي الامر باعتبار الوجوب التكرار كما ذهب

اليه قوم ولا يحتمله كما ذهب اليه الشافعي رح يعني اذا قيل مثلا صلوا كان معناه

افعلوا الصلوة مرة ولا يدل على التكرار عندنا اصلا وذهب بعضهم الى انه موجب

التكرار لانه لما نزل الامر بالحج قال اقرع بن حابس العامنا هذا يا رسول الله

ام للابد فهم التكرار مع انه كان من اهل اللسان ثم لما علم ان فيه حرجا عظيما اشكل عليه

فسال وذهب الشافعي رح الى انه يحتمل التكرار لان امر مختصر من طلب الفعل ضيا ويكره والنكرة في الاثبات

تخص لكنها تحتمل العموم فيحمل عليه بقرينة تقرير بالفرق بين المحتمل الذي ثبت بلا نية والمحتمل يثبت بالنية

ودليلنا سيأتي سواء كان معلقا بالشرط او مخصوصا بوصف او لم يكن ردّ على بعض اصحاب
الشافعي رح فانهم ذهبوا الى انه اذا كان الامر معلقا بالشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطّهّروا
او مخصوصا بوصف كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما يتكرر بتكرر الشرط
والوصف فان الغسل يتكرر بتكرر الجنابة والقطع يتكرر بتكرر السرقة وعندنا المعلق بالشرط
وغيره وكذا المخصوص بالوصف وغيره سواء في انه لا يدل على التكرار ولا يحتمله لكنه يقع على
اقل جنسه ويحتمل كله استدراك من قوله لا يحتمله كان قائلا يقول لما لم يحتمل الامر التكرار عندكم
فكيف يصح عندكم نية الثلث في قوله طلقي نفسك فيقول ان الامر يقع على اقل جنسه وهو
الفرد الحقيقي ويحتمل كل الجنس وهو الفرد الحكمي اعني الطلقات الثلث لا من حيث انه عدد بل من حيث انه فرد لا
من حيث انه مدلوله بل من حيث انه منوي اليه اشار بقوله حتى اذا قال لها طلقي نفسك انه يقع على
الواحد الا ان ينوي الثلث لان الواحد فرد حقيقي متيقن والثلث فرد حكمي محتمل ولا
تعمل نية الثنتين الا ان تكون المرأة امة اي لا تصح نية الثنتين في قوله طلقي نفسك لانه عدد محض ليس
بفرد حقيقي ولا حكمي فليس مدلول اللفظ ومحتملا الا اذا كانت المرأة امة فيصح نية الثنتين في حقها لانه كل طلاقها في
حق الحرة فهو واحد حكمي كالثلث في حقها واما اذا قال طلقي نفسك ثنتين فحينئذ انما تقع ثنتان لانه بيان
لما قبله لا بيان تغيير لان طلقي لا يحتمل ثنتين حتى يكون بيانا له فهو على ما هو المختار عنده فقال
لان صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل بالمصدر الذي هو فرد اي انما لا يقتضي الامر التكرار لانه مختصر من طلب الفعل بالمصدر
فقولك اضرب مختصر من اطلب منك الضرب وقوله صلوا مختصر من اطلب منكم الصلوة وقوله طلقي مختصر من اطلبي
فعل الطلاق والمصدر المختصر منه فرد ولا يحتمل العدد فكيف يحتمله ومعنى التوحد مرعي في الفاظ الوحدان فاصل المختصر لكي
لا يحتمل العدد عند الاعتبار الدليل على الاصل الكلي ثم قوله وذلك بالفردية والجنسية المثنى [illegible]
بيان للمثال المختص اعني قوله طلقي نفسك لان الطلاق هو كذلك يتصف بالجنسية الفرد الحكمي [illegible]
والماسلو فالعلم فيه الفرد الحكمي الا في اخر العمر وما تكرر من العبادات فبأسباب لا بالاوامر جواب عن دليلنا [illegible] الامر
اذا لم يحتمل التكرار ولم يحتمله فبأي شيء تتكرر العبادات من الصلوة والصيام فلك ان تقول ان التكرر من العبادات

لیس بالامر بل بالاسباب لان تکرر السبب یدل علی تکرار المسبب فانه متی وجد الوقت وجب الصلوٰة ومتی یاتی رمضان یجب الصیام ومهما قدر علی ملک المال وجبت الزکوٰة ولهذا لم یجب الحج فی العمر الا مرة لان البیت واحد لا تکرار فیه لا یقال ان الوقت سبب لنفس الوجوب والامر انما هو سبب لوجوب الاداء فکیف یکون السبب مغنیا عن الامر لانا نقول ان عند وجود کل سبب یتکرر الامر تقدیرا من جانب الله تعالی فکان تکرر العبادات بتکرر الاوامر المتجددة حکما

وعند الشافعی رح لما احتمل التکرار تملک ان تطلق نفسها مرتین اذا نوی الزوج بیان الخلاف فی المسئلة المذکورة یعنی ان عنده لما احتمل کل الامر التکرار سواء کان امر الشارع او غیره تملک المرأة فی قوله طلقی نفسک ان تطلق نفسها مرتین اذا نوی الزوج ذلک وان لم ینوا ونوی واحدة فلها ان تطلق نفسها واحدة ثم اورد المصنف تقریبا بان الامر بیان اسم الفاعل لا یحتمل التکرار کما فی عدم احتمال التکرار فقال کذا اسم الفاعل یدل علی المصدر لغة ولا یحتمل العدد فقوله یدل بیان لوجه التشبیه ولا یحتمل عطف علیه وفی بعض النسخ لا یحتمل بدون الواو فیکون هو بیان وجه التشبیه وقوله یدل حال ای کذا اسم الفاعل لا یحتمل العدد حال کونه یدل علی المصدر لغة فهو احتراز عن اسم الفاعل الذی یدل علیه اقتضاء مثل قوله انت طالق فانه خارج عما نحن فیه سیاتی بیانه حتی لا یراد بآیة السرقة الا قطع واحدة وبالفعل الواحد الا القطع الا ید واحدة تفریع علی عدم احتمال اسم الفاعل التکرار والرد علی الشافعی فیما ذهب الیه ان السارق یقطع یده الیمنی اولا ثم رجله الیسری ثانیا ثم یده الیسری ثالثا ثم رجله الیمنی رابعا لقوله علیه السلام من سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه وعندنا لا تقطع الید الیسری فی الثالثة بل یخلد فی السجن حتی یتوب لان السارق اسم فاعل یدل علی المصدر لغة والمصدر لا یراد به الا الواحد او الکل وکل السرقات الی آخر العمر غیر مراد فتعین الفعل الواحد لا القطع الا ید واحدة ایضا فاقطعوه دال علی القطع سوی ید لا یحتمل العدد فلا تثبت الید الیسری من الآیة لا یقال فینبغی ان لا تقطع الرجل الیسری فی الکرة الثانیة ایضا لانا نقول ان الرجل غیر متعرض بها فی الآیة فلا باس ان یثبت بنص آخر وبعد ما ثبت متعرضا فی الآیة وتعین الیمنی مرادا منها لا یجوز ان تثبت الیسری بخبر الواحد لانه لا یجوز الزیادة علی الکتاب بخبر



المحل المعين الذي تعين بالاجماع بخلاف الحلق فانه كما يجوز في غير المعين يجوز لان البدن صالح للحلق

والحاصل لما فرغ المصنف عن بيان التكرار وعدمه شرع في تقسيم الوجوب فقال وحكم الامر نوعان اداء

وهو تسليم عين الواجب بالامر يعني ما ثبت بالامر هو الوجوب لا غير ثم الوجوب نوعان اداء وقضاء فالاداء هو تسليم

عين ما وجب بالامر يعني اخراجه من العدم الى الوجود في الوقت المعين له وهذا هو معنى التسليم والا فالافعال

اعراض لا يتصور تسليمها وقد ذكر في اصول فخر الاسلام وغيره تسليم نفس الواجب بالامر فاعترض

عليه بان نفس الوجوب لا يكون بالامر بل بالوقت اجيب بان مراده الامر متعلق بالتسليم لا بالوجوب ولهذا

بدل المصنف قوله نفس الواجب بقوله عين الواجب ليعلم ان نفس الواجب وعينه كناية عن ثبوته

في الوقت فلا حاجة الى زيادة قوله في وقته كما زاده البعض وكذا الى قوله الى مستحقه لان قوله بالامر

يدل على ان الامر هو المستحق وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به عطف على قوله اداء يعني وجوب القضاء هو تسليم

مثل الواجب بالامر لا عينه اي تسليم ذلك الواجب الذي حل في غير ذلك الوقت كان ينبغي

ان يقيده بقوله من عنده ليخرج اداء ظهر اليوم قضاء عن ظهر امسه لانه ليس من عنده بل كلاهما لله

والقضاء انما هو صرف النفل الذي كان حقا له الى القضاء الذي كان عليه وانما لم يقيده

به لشهرته او لكونه مدلولا عليه بالالتزام واما النفل فانما يقضى اذا لزم بالشروع ثم لم يبق نفلا بل صار

واجبا لكنه لا يؤدى مع انه ليس بواجب فينبغي ان يقيد بقوله عين الواجب لثبات تسمية النفل ايضا

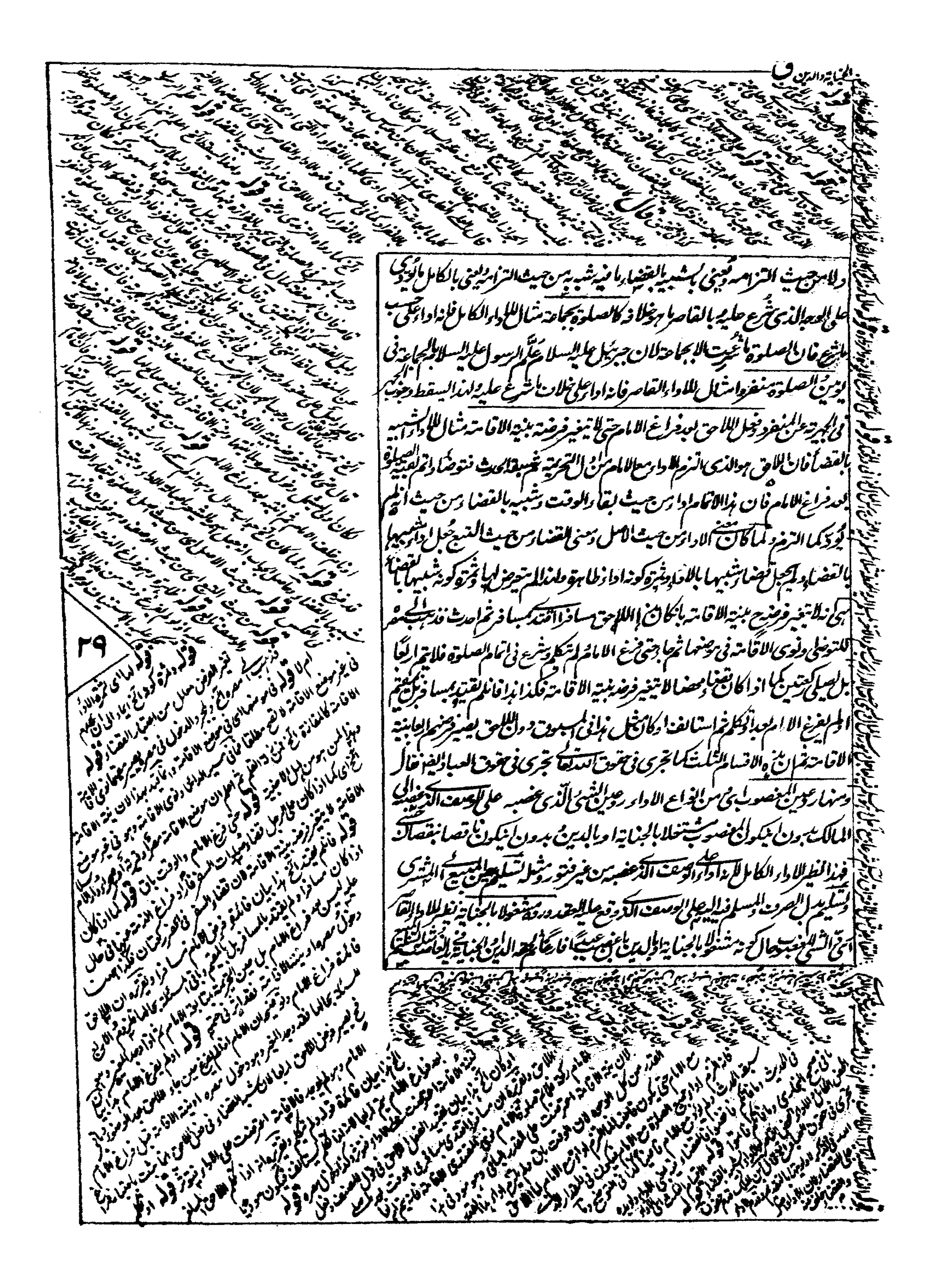
قيل وفيه وجه آخر يستعمل احدهما مكان الآخر مجازا حتى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس اي يستعمل



كل من الاداء والقضاء مكان الآخر بطريق المجاز حتى يجوز الاداء بنية القضاء بان يقول نويت
ان اقضي ظهر اليوم ويجوز القضاء بنية الاداء بان يقول نويت ان اؤدي ظهر الامس واستعمال القضاء
في الاداء كثير كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض اي اديت واديت صلوة الجمعة لان الجمعة
لا تقضى ولذا ذهب فخر الاسلام الى ان القضاء حقيقة يستعمل في الاداء والقضاء جميعا لانه عبارة عن [illegible]
وتحصيل بها فكان في معنى الحقيقة بخلاف الاداء فانه ينبئ عن شدة الرعاية وهو ليس الا في الاداء كما قال
الشاعر الذيب يأدو للغزال يأكله اي يختله ويغلب عليه اما اذا علم شعبان بظن انه من رمضان الى نحو
لانه اداء وقبل السبب انه صام شوال بظن انه من رمضان يجوز الا انه قضاء بنية الاداء بل لانه اداء
بنية القضاء لانها المنظار في ظنه وهو صوم ثم انهم اختلفوا فيما بينهم ان سبب القضاء هو الذي كان سببا للاداء
ام لا بد له من سبب على حدة فنبه المصنف بقوله والقضاء يجب بما يجب به الاداء عند المحققين خلافا للبعض اي
القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الاداء عند المحققين من الحنفية خلافا للعراقيين من مشايخنا
وعامة اصحاب الشافعي رح فانهم يقولون لا بد للقضاء من سبب جديد سوى سبب الاداء والمراد بهذا السبب
النص الموجب للاداء لا السبب المعروف اعني الوقت وحاصل الخلاف يرجع الى ان عندنا النص الموجب
للاداء وهو قوله تعالى اقيموا الصلوة وقوله كتب عليكم الصيام الى بعينه يدل على وجوب القضاء لا حاجة الى
نص جديد يوجب القضاء وهو قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان
ذلك وقتها وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر بل انما ورد للتنبيه على ان الاداء باق
في ذمتكم بالنص السابق ولم يسقط بالفوات لان بقاء الصلوة والصوم في نفسه للقدرة على المثل من عنده
وسقوط فضل الوقت لا الى مثل وضمان للعجز عنه امر معقول في نفسه فيتعدى حكم القضاء الى ما لم يرد فيه نص كالمنذورة
من الصلوة والصيام والاعتكاف وعند الشافعي رح لا بد للقضاء من نص جديد يوجبه سوى نص الاداء فان
الصلوة والصوم عنده لا يجب الا بان يكون النص عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك
وقتها وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وبالجملة فالنص انما يثبت القضاء بالسبب المقصود
الذي تقدم ثم اعلم ان نص القضاء فلا تظهر ثمرة الخلاف بيننا وبينهم الا في الفرق فعندنا يجب القضاء في الفوات

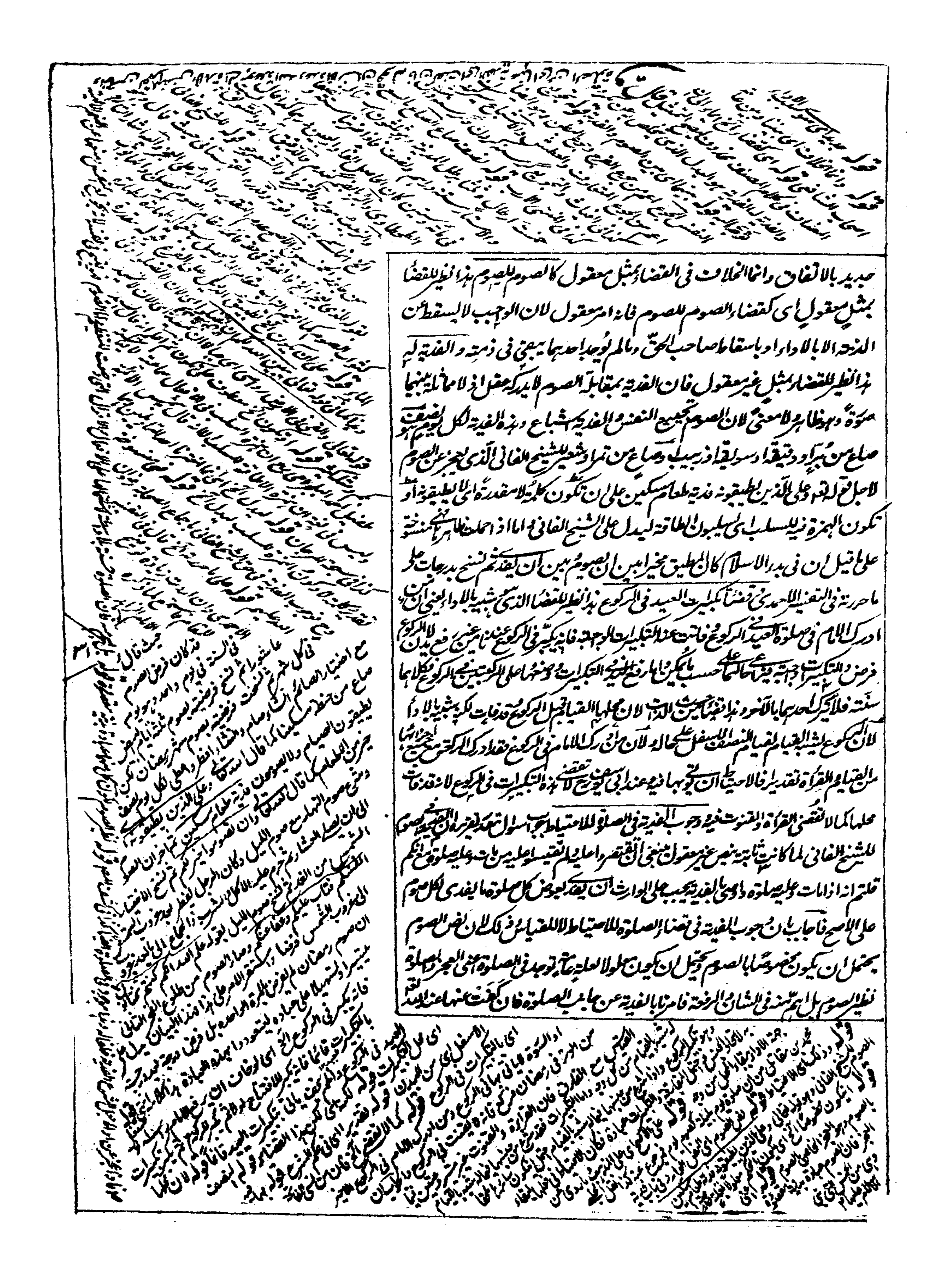
وعندهم لا يتبدل الفوات ايضا قائم مقام النص كالتفويت ولا نظر ثمرة الخلاف الا في التخريج فعندنا يجب في الكل بالنص السابق وعندهم يجب بالنص الجديد او بالفوات والتفويت قضاء الحضر في السفر اربع كما قضاء السفر في الحضر ركعتين وقضاء الجهر في النهار جهرا وقضاء السر في الليل سرا يؤيد ما ذكرنا وقضاء الصحيح صلوة المرض بعنوان الصحة وقضاء المريض صلوة الصحة بعنوان المرض يؤيد ما ذكره ثم ههنا سؤال مشهور لهم علينا وهو انه ان نذر احد ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف لمرض منع من الاعتكاف لا يقضي اعتكافه في رمضان آخر بل يقضيه في ضمن صوم مقصود وهو صوم النفل ولو كان القضاء واجبا بالسبب الذي اوجب الاداء وهو قوله تعالى وليوفوا نذورهم لوجب ان يصح القضاء في الرمضان الثاني كما صح الاداء في الرمضان الاول كما هو مذهب زفر رح او يسقط القضاء اصلا لعدم امكان الصوم الذي هو شرطه كما هو مذهب ابي يوسف رح فعلم ان سبب القضاء التفويت وهو مطلق عن الوقت فينصرف الى الكامل وهو الصوم المقصود فاجاب المصنف رح عنه بقوله وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود لعود شرطه الى الكمال لا لان القضاء وجب بسبب آخر يعني ان نذر ان يعتكف هذا الرمضان المعهود فصام ولم يعتكف لمانع مرض انما وجب القضاء بصوم مقصود وهو النفل لعود شرط الاعتكاف الى الكمال وهو صوم النفل لا لان القضاء وجب بسبب آخر كما زعمتم وتقريره ان الاعتكاف لا يصح الا بالصوم فاذا نذر بالاعتكاف فقد نذر بالصوم فكان ينبغي ان يجب الصوم المقصود بمجرد نذر الاعتكاف لكن شرف الرمضان الحاضر عارض لان العبادة في رمضان افضل من العبادة في غيره فانتقلنا الصوم الذي هو المقصود الاصلي الى صوم رمضان لهذا الشرف العارض فلما فات شرف رمضان عاد الصوم الى الكمال وهو الصوم المقصود الاصلي اعني صوم النفل فكانه صدر حكم من بعد لقوم ان صوموا النفل واعتكفوا فيه والحيوة الى الرمضان الثاني موهوم لانه وقت مديد يستوي فيه الحيوة والممات ثم اذا لم يصم صوما مقصودا وجاء الرمضان الثاني ينتقل حكمه الى هذا الرمضان الثاني فيه انما قال فصام ولم يعتكف لانه اذا لم يصم لمرض منع من الصوم فيجوز الاعتكاف في قضاء رمضان البتة ثم شرع المصنف في بيان تقسيم الاداء والقضاء الى انواعهما فقال والاداء انواع كامل وقاصر وما هو شبيه بالقضاء وفي هذا التقسيم تسامح لان الاقسام تتقابل فيما بينها والاحسن ان يقول الاداء انواع اداء محض وهو نوعان كامل وقاصر واداء هو شبيه بالقضاء يعني بالاداء المحض ما لا يكون فيه شبه بالقضاء بوجه من الوجوه لا من حيث تغير الوقت

الاداء على جهة واداء على جهة اخرى قوله من حيث التزامه اي من حيث انه التزم الاداء على جهة وادى على جهة اخرى ف



ولا من حيث التزامه يعني بشبيه القضاء ما فيه شبه به من حيث التزامه يعني بالكامل ما يؤدى
على الوجه الذي شرع عليه بالقاصر ما هو خلافه كالصلوة بجماعة مثال للاداء الكامل فانه اداء على حسب
ما شرع فان الصلوة ما شرعت الا بجماعة لان جبرئيل عليه السلام علم الرسول عليه السلام بالجماعة في
يومين الصلوة منفردا مثال للاداء القاصر فانه اداء على خلاف ما شرع عليه ولهذا يسقط وجوب الجهر
في الجهرية عن المنفرد وفعل اللاحق بعد فراغ الامام حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة مثال للاداء الشبيه
بالقضاء فان اللاحق هو الذي التزم الاداء مع الامام من اول التحريمة ثم سبقه الحدث فتوضأ واتم الصلوة
بعد فراغ الامام فان هذا الاتمام اداء من حيث بقاء الوقت وشبيه بالقضاء من حيث انه لم
يؤد كما التزم ولما كان معنى الاداء من حيث الاصل ومعنى القضاء من حيث التبع جعل اداء شبيها
بالقضاء ولم يجعل قضاء شبيها بالاداء وثمرة كونه اداء ظاهر ولهذا لم يتعرض لها وثمرة كونه شبيها بالقضاء
هي انه لا يتغير فرضه بنية الاقامة بان كان اللاحق مسافرا اقتدى بمسافر ثم احدث فذهب الى المصر
للتوضي ونوى الاقامة في موضعها ثم جاء حتى فرغ الامام لم يتكلم وشرع في اتمام الصلوة فلا يتم اربعا
بل يصلي ركعتين كما اذا كان قضاء محضا لا يتغير فرضه بنية الاقامة فكذا هذا فانه لو لم يقتد بمسافر بل تكلم
او لم يفرغ الامام بعد او تكلم ثم استأنف او كان مثل هذا في المسبوق دون اللاحق يصير فرضه اربعا بنية
الاقامة ثم ان هذه الاقسام الثلث كما تجري في حقوق الله تعالى تجري في حقوق العباد ايضا فقال
ومنها رد عين المغصوب اي من انواع الاداء رد عين الشيء الذي غصبه على الوصف الذي غصبه الى
المالك بدون ان يكون المغصوب مشتغلا بالجناية او بالدين بدون ان يكون ناقصا بنقصان حسي
فهذا نظير للاداء الكامل لانه اداء على الوصف الذي غصبه من غير فتور ومثله تسليم عين المبيع الى المشتري
وتسليم بدل الصرف والمسلم فيه على الوصف الذي وقع عليه العقد ورده مشغولا بالجناية نظير للاداء القاصر
اي رد الشيء المغصوب حال كونه مشغولا بالجناية او بالدين بان غصب عبدا فارغا ثم لحقه الدين او الجناية في يد الغاصب ثم سلمه

حال كونه مشغولا بالجناية او بالدين او بالمرض فهنا اى اكلا لكن المغصوب او المبيع فى ايدى المشتري بآفة
سماوية برئت ذمة الغاصب والبائع لكونه اداء ولو دفع المالك الى ولي الجناية او بيع فى الدين رجع المالك
على الغاصب بالقيمة والمشتري على البائع بالثمن وامهار عبد غيره وتسليمه بعد الشراء نظير للاداء الذي هو شبيه
بالقضاء اى مهر رجل عبد الغير فى نكاح امرأته ثم سلم اليها العبد بعد الشراء فهو اداء من حيث انه سلم عين
العبد الذي وقع عليه العقد وشبيه بالقضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما فانما
كان العبد مملوكا للمالك كان شخصا آخر ثم اذا اشتراه الزوج كان شخصا آخر واذا سلمه اليها
كان شخصا آخر والحجة فى هذا الباب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة يوما فقدمت اليه تمرا وكان
القدر يغلي من اللحم فقال عليه السلام الا تجعلين لنا نصيبا من اللحم فقالت يا رسول الله انه لحم تصدق
علي فقال عليه السلام لك صدقة ولنا هدية يعني اذا اخذته من المالك كان صح تمليكه واذا أعطيت
اياها القصير هدية لنا فعلم ان تبدل الملك يوجب تبدلا في العين وعلى هذا يخرج كثير من المسائل حتى تجبر على
القبول تفريع على كونه اداء اى تجبر المرأة على قبول ذلك العبد المهر بعد التسليم وهو من علامة كونه
اداء وهذا بخلاف ما اذا باع عبدا واستحق العبد ثم اشتراه البائع من المستحق حيث لا يجبر على تسليمه
الى المشتري لانه بالاستحقاق ظهر ان البيع كان موقوفا على اجازة المالك فاذا لم يجزه بطل ولم ينفسخ بخلاف
النكاح فانه لا ينفسخ باستحقاق المهر لا بالعدم وينفذ اعتاقه فيه دون اعتاقها تفريع على كونه شبيها
بالقضاء يعني ينفذ اعتاق الزوج اياه قبل تسليمه الى المرأة لان المرأة لا تملكه الا اذا سلم اليها فقبل التسليم هو
ملك الزوج كما ان قبل الشراء كان ملكا للغير ولما كانت ذات العبد موجودة في كلا الحالين ووصف المملوكية متغير
فيهما جعل اداء وشبيها بالقضاء ولم يجعل قضاء شبيها بالاداء رعاية لجانب الذات والاصل ولما فرغ عن بيان انواع
الاداء شرع في تقسيم القضاء فقال والقضاء انواع ايضا بمثل معقول وبمثل غير معقول كما هو كذلك في الاداء في التقسيم
وكذا قيل والقضاء انواع قضاء محض وهو اما بمثل معقول او بمثل غير معقول وقضاء في معنى الاداء يعني بالقضاء المحض ما لا يكون فيه معنى الاداء
اصلا لا حقيقة ولا حكما وبما هو في معنى الاداء ما يكون بخلافه والمراد بالمثل المعقول ان يدرك مماثلته بالعقل مع قطع النظر عن الشرع وبغير المعقول
ان لا يدرك المماثلة الا شرعا لكون العقل قاصرا عن كيفيته لان العقل قاصر في هذا القضاء لا بد فيه من سبب



جديد بالاتفاق وانما الخلاف في القضاء بمثل معقول كالصوم للصوم هذا نظير للقضاء
بمثل معقول اي كقضاء الصوم للصوم فانه امر معقول لان الواجب لا يسقط عن
الذمة الا بالاداء او باسقاط صاحب الحق وما لم يوجد احدهما يبقى في ذمته والفدية له
هذا نظير للقضاء بمثل غير معقول فان الفدية بمقابلة الصوم لا يدركه عقل اذ لا مماثلة بينهما
صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الصوم تجويع النفس والفدية اشباع وهذه الفدية لكل يوم هو نصف
صاع من بر او دقيقه او سويقه او زبيب وصاع من تمر او شعير للشيخ الفاني الذي يعجز عن الصوم
لاجل قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين على ان تكون كلمة لا مقدرة اي لا يطيقونه او
تكون الهمزة فيه للسلب اي يسلبون الطاقة ليدل على الشيخ الفاني واما اذا احمل على ظاهره فهي منسوخة
على ما قيل ان في بدء الاسلام كان المطيق مخيرا بين ان يصوم وبين ان يفدي ثم نسخ بدرجات على
ما حررته في التفسير الاحمدي وقضاء تكبيرات العيد في الركوع هذا نظير للقضاء الذي هو شبيه بالاداء يعني ان من
ادرك الامام في صلوة العيد في الركوع وفاتت عنه التكبيرات الواجبة فانه يكبر في الركوع عندنا من غير رفع يدين لان الركوع
فرض والتكبيرات واجبة فيراعيهما بحسب ما يمكن واما رفع اليدين في التكبيرات ووضعهما على الركبتين في الركوع فكلاهما
سنة فلا يكبر لاحدهما بالآخر وهذا قضاء من حيث الذات لان محلها القيام قبل الركوع وقد فات لكنه شبيه بالاداء
لان الركوع يشبه القيام لبقاء النصف الاسفل على حاله ولان من ادرك الامام في الركوع فقد ادرك الركعة مع جميع اجزائها
من القيام والقراءة تقديرا فالاحتياط ان يأتي بها فيه عند ابي حنيفة ومحمد رح لا يقضي هذه التكبيرات في الركوع لانه قد فات
محلها كما لا تقضي القراءة والقنوت فيه ووجوب الفدية في الصلوة للاحتياط جواب سؤال مقدر تقريره ان الفدية في الصوم
للشيخ الفاني لما كانت ثابتة بنص غير معقول ينبغي ان يقتصروا عليه ولم يقيسوا عليه من مات وعليه صلوة مع انكم
قلتم انه اذا مات وعليه صلوة واوصى بالفدية يجب على الوارث ان يفدي لعوض كل صلوة ما يفدى لكل صوم
على الاصح فاجاب بان وجوب الفدية في قضاء الصلوة للاحتياط لا للقياس وذلك لان نص الصوم
يحتمل ان يكون مخصوصا بالصوم ويحتمل ان يكون معلولا بعلة عامة توجد في الصلوة ايضا وهي العجز فالصلوة
نظير الصوم بل اهم منه في الشان والرفعة فامرنا بالفدية عن جانب الصلوة فان كفت عنها عند الله تعالى



فيها والا فله ثواب الصدقة ولهذا قال محمد في الزيادات تجزيه ان شاء الله تعالى والمسائل الفقهية
لا تعلق بالمشية قط كما اذا تطوع الوارث في قضاء الصوم من غير ايصاء نرجوا القبول منه
ان شاء الله فكذا هذا كالتصدق بالقيمة عند فوات ايام التضحية اي كوجوب التصدق بقيمة الشاة
ان نذر بها الفقير او اشتراها واستهلكها او بعين الشاة ان لم تبعث حية عند فوات ايام التضحية ايضا
للاحتياط كالفدية للصلوة فهو تشبيه بالمسئلة المتقدمة وجواب سوال مقدر تقريره ان ما لا يعقل شرعا
لا يكون له قضاء بخلف عند الفوت والتضحية اي اراقة الدم في ايام النحر غير معقولة لانه اتلاف الحيوان
فينبغي ان لا يجوز قضاؤها بالتصدق بعين الشاة او بالقيمة بعد فوات ايامها فاجاب بان وجوب
التصدق بالقيمة او بالشاة بعد فوات الايام للاحتياط لا للقضاء وذلك لان التضحية في ايامها تحتمل ان تكون
اصلا بنفسها وتحتمل ان تكون خلفا بان يكون التصدق بعين الشاة او بقيمتها اصلا وانما نقل الى
التضحية بعارض الضيافة لان الناس اضياف الله تعالى في هذه الايام والضيافة انما تكون
باطيب الطعام وهو عند الله اللحم المزكى الذي اريق منه الدم ليكون اول تناول الناس من طعام الضيافة المكرمة
فما دام كانت الايام موجودة قلنا ان التضحية اصل بنفسها عملنا بالمنصوص واذا فاتت الايام صرنا الى الاصل
وقلنا ان التصدق بعين الشاة او بالقيمة هو الاصل فحكمنا به ثم اذا جاء العام الثاني لم ننتقل من هذا
الحكم ولم نقل بقضائها على ما كان في العام الاول ثم لما فرغ المصنف من بيان انواع القضاء في حقوق الله
تعالى شرع في بيان انواعه في حقوق العباد فقال ومنها ضمان المغصوب بالمثل وهو السابق او بالقيمة اي من
انواع القضاء ضمان الشيء المغصوب بالمثل فيما اذا غصب مثليا واستهلكه ووجد المثل فيما بين الناس او
بالقيمة فيما لم يكن له مثل او كان له مثل ولكن انصرم عن ايدي الناس فههنا نظير القضاء بمثل معقول لان
المثل والقيمة كلاهما مثل معقول اما الاول فظاهر اذ هو مثل صورة ومعنى اما الثاني فهو ايضا مثل معنى وان لم
يكن صورة ولكن الاول كامل والثاني قاصر لهذا قال وهو السابق اي المثل الصوري سابق على المثل المعنوي
فما دام وجد المثل الصوري لم ينتقل الى المثل المعنوي فهذا نظير على ان القضاء بمثل معقول نوعان
كامل وقاصر الا ان مثل هذا يتحقق في حقوق الله ايضا فان قضاء الصلوة بالجماعة كامل وقضاؤها

منفردا قاصر فلم يتعرض له لانا نقول عندهم قضاء الصلوة منفردا كامل و بالجماعة اكمل لا
حال القضاء على حال الاداء وضمان النفس والاطراف بالمال الخ النظير للقضاء بمثل غير معقول فان
ضمان النفس المقتول خطاء بكل الدية والاطراف المقطوعة خطاء بكل الدية او بعضها غير مدرك
بالعقل اذ لا مماثلة بين الآدمي المالك المتبذل وبين المال المملوك المتبذل وانما شرعها الله تعالى
لئلا تهدر النفس المحترمة مجانا اذ القصاص انما شرع اذا كان عمدا لتحصل المساواة واداء القيمة
فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه نظير للقضاء الذي في معنى الاداء ولهذا عبر عنه بلفظ الاداء
اي اذا تزوج الرجل امرأة على عبد بغير عينه فيجب ان اشترى عبدا وسطا وسلمه اليها فلا خفاء انه اداء
وان ادى اليها قيمة عبد وسط فهذا قضاء لكنه في معنى الاداء لان العبد معلوم الذات مجهول الصفة فلا بد
في قطع المنازعة بينهما من ان يسلمها عبدا وسطا والوسط لا يتحقق الا بالتقويم ليكون قليل القيمة
ادنى وكثير القيمة اعلى واوسطها بين بين فكان المرجع الى التقويم فلهذا كانت القيمة في معنى الاداء
حتى تجبر على القبول كما لو اتاها بالمسمى تفريع على كونها في معنى الاداء اي تجبر المرأة على قبول القيمة كما لو اتاها
بالعبد المسمى تجبر على قبول العبد فكذا تجبر على قبول القيمة ثم ذكر المص رح تفريعين
لابي حنيفة على قوله وهو السابق فقال وعلى هذا قال ابو حنيفة في القطع ثم القتل عمدا الولي فعلهما اي
لاجل ان المثل الكامل سابق على المثل القاصر قال ابو حنيفة رح في صورة قطع رجل يد رجل عمدا ثم
قتله قبل ان يبرء ينبغي للولي ان يفعل مثل ما فعل القاتل فيقطعه او لا ثم يقتله ليكون جزاء الفعل
بالفعل اذ الفعل متعدد من القاتل فينبغي ان يكون كذلك من الولي رعاية للمثل الكامل
ولو اقتصر على القتل جاز له ايضا لانه عفى عن بعض موجبه قصاصا كما اذا عفى عن كله عندهما لا يقتص
الولي الا بالقتل لان موجب القطع دخل في موجب القتل اذا افضى اليه ولم يبرء بينهما
وهذه المسئلة على ثمانية اوجه والمذكور في المتن واحد منها وذلك لانه لا يخلوا ما
ان يكون القطع والقتل عمدين او خطائين او الاول عمدا والثاني خطاء او بالعكس فهي
اربعة وعلى كل تقدير منها اما ان تخلل بينهما برء او لا فان كان الثاني لعدم البرء فهما جنايتان اتفاقا

لا يتداخلان سواء كانا عمدين او خطائين او كان احدهما عمدا والآخر خطأ ولكن ان قبل البرء فان كان احدهما عمدا والآخر خطأ لا يتداخلان اتفاقا وان كانا خطائين يتداخلان اتفاقا وان كانا عمدين فهو المسئلة الخلافية المذكورة في المتن يتداخلان عندهما لا عنده هذا كله اذا صدر عن شخص واحد فان صدرا عن شخصين فالكلام فيه طويل يعرف في موضعه ولا يضمن المثلي بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة تفريع ثان لابي حنيفة رح على قوله وهو السابق يعني اذا غصب شخص من آخر شيئا مثليا ثم انقطع المثل من الصرم عن ايدي الناس فلا جرم تجب قيمته فقال ابو حنيفة رح لا يضمن هذا المثلي بالقيمة الا بقيمة يوم الخصومة لانه ما لم تقع الخصومة يحتمل ان يقدر على المثل الصوري وهو مقدم على المثل المعنوي فاذا وقعت الخصومة فح لا بد ان يأخذ المالك الضمان فيقدر الضمان بالقيمة يوم الخصومة وعن ابي يوسف رح تعتبر قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له من ذوات القيم وفيها تجب القيمة يوم الغصب بالاتفاق قلنا الاصل فيه كان الاصل اذا عجز عنه بالاستهلاك تجب قيمة ذلك اليوم وههنا الاصل العين وان عجز عنها يجب المثل فاذا عجز عن المثل وظهر عند القاضي تجب عليه قيمة ذلك اليوم وعند محمد رح تجب عليه قيمته يوم الانقطاع لان العجز عن الاصل انما يتحقق في هذا اليوم قلنا نعم ولكن لا يظهر ذلك العجز الا وقت الخصومة ثم انه لما انشأت من هذا كله مقدمة وهي ان الضمان لا يجب الا عند وجود المماثلة سواء كانت كاملة او قاصرة صورة او معنى فرع عليها المص ثلث مسائل على طبق مذهبنا خلافا للشافعي رح وان لم تكن تلك المقدمة مذكورة في المتن فقال قلنا جميعا المنافع لا تضمن بالاتلاف وهو عطف على قوله قال ابو حنيفة اي من اجل ان ما لا يعقل له مثل لا يضمن شرعا قلنا جميعا يعني ابا حنيفة وابا يوسف ومحمدا رح بخلاف الشافعي رح لا يضمن منافع ما غصبه رجل بالاتلاف وكذا بالامساك صورتها رجل غصب فرسا لاحد وركبه عدة مراحل وحبسه مدة ولم يركبه بلا اجر فقال علماؤنا جميعا انه لا تضمن هذه المنافع لشيء اصلا لا بالمنافع فقط لانه لو ضمن بالمنافع لكان اي لكان لمالك الدابة ان يركب الغاصب او يحبسه قدر ما حبسه الغاصب وذلك باطل للتفاوت بين ركوب وركوب وحبس وحبس ولا بالاعيان بالمال

فلان المنافع عرض لا يبقى زمانين فلا يتقوم بتقوم تعذر السلام فلا تماثل بينهما وانما ضمناها بالمال في الاجارة
لان للرضا تاثيرا في ايجاب الاصول الفضول جميعا ولا تاثير للعدوان فيه والشافعي رح
يقول بضمانها بالمال بقدر العرف في كرايها الى تلك المنزل قياسا على الاجارة والوجه ما قلنا ولا بد
من الفرق بين المنافع والزوائد فالمنافع كركوب الدابة والحمل عليها والزوائد كالنسل للدابة واللبن لها
والثمرة للشجرة ونحوها فالمغصوب بنفسه يضمن بالهلاك والاستهلاك جميعا والزوائد تضمن بالاستهلاك دون
الهلاك والمنافع لا تضمن بالاستهلاك والهلاك فعبر المصنف عن الاستهلاك بالاتلاف فلم يذكر الهلاك
وهو غير مضمون قياسا على الزوائد فان الزوائد لما لم تضمن بالهلاك فالمنافع اولى ان لا تضمن به
وهذا الفرق مما تخبط فيه كثير من الناس القصاص لا يضمن بقتل القاتل تفريع ثان لنا على ان ما لا مثل له لا
يضمن اصلا يعني ان من وجب عليه قصاص لغيره فقتل القاتل اجنبي غير ورثة المقتول فلا يضمن هذا
الاجنبي لاجل ورثة المقتول شيئا من الدية والقصاص عندنا وانما كان يضمن لاجل ورثة هذا القاتل الدية
وذلك لان القصاص معنى غير متقوم في نفسه العقل له مثل حتى يقال ان الاجنبي ضيع حقهم فتجب عليه
الدية كما قال الشافعي رح انما يتقوم في حق الدية فيما لا يمكن المماثلة كيلا يلزم اهدار الدم بالكلية
ضرورة وههنا الاجنبي ما ضيع لاولياء المقتول شيئا بل قتل عدوهم فكانه اعانهم فلم يضمن لك لاجل
اولياء هذا القاتل اما قصاصا واما دية على حسب ما تحقق وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد
الدخول تفريع ثالث لنا على ان ما لا مثل له لا يضمن يعني اذا شهد الرجلان بانه طلق امرأته بعد الدخول
فحكم القاضي عليه باداء المهر والتفريق ثم رجع الشاهدان فعندنا لا يضمنان للزوج شيئا لان المهر كان واجبا
عليه بسبب الدخول سواء كان طلقها او لا وما اتلفا عليه شيئا الا محل متعلقه بالمرأة وهو الذي يعبر عنه بملك
النكاح وليس له مثل لا مماثلة البضع ببضع آخر فان ذلك في الشرع حرام ولا مماثلة بالمال لان تقومه
بالمال لا يظهر الا عند النكاح ضرورة الشرف ولا يظهر عند التفريق اصلا وعند اصحابه التقويم بالمال بالبدل
والشهود لا ولا الاذن انما يتقوم في الخلع بالنص على خلاف القياس وانما قيد بالطلاق بعد الدخول لانه اذا شهدا
بالطلاق قبل الدخول ثم رجعا يضمنان نصف المهر للزوج لان قبل الدخول لا يجب عليه المهر الا عند الطلاق لانها تحتمل ان ترتد

او طاوعت ابن الزوج فحينئذ يبطل المهر اصلا وانما اكد نصف المهر بالطلاق فكان الشاهدين اخذا المهر من يد الزوج واعطاها فيضمنان ما اعطاها ثم لما فرغ المصنف عن بيان انواع الاداء والقضاء شرع في بيان حسن المامور به فقال لا بد للمامور به من صفة الحسن ضرورة ان الآمر حكيم يعني لا بد ان يكون المامور به حسنا عند الله تعالى قبل الامر لكن يعرف ذلك بالامر ضرورة ان الآمر حكيم والحكيم لا يامر بالفحشاء وهذا عندنا وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لا دخل فيه للشرع وعند الاشعري الحاكم بهما هو الشرع لا دخل فيه للعقل ثم شرع في تقسيم الحسن لعينه الى غيره وتقسيم كل منهما اقساما فقال وهو اما ان يكون لعينه اي الحسن اما ان يكون لذات المامور به بان يكون حسنا في نفس وضعه ذلك من غير واسطة وهذا ثلثة انواع على ما قال وهو اما ان لا يقبل السقوط والقبيلة اي لا يقبل ذلك الحسن السقوط من المامور به بل يكون دائما حسنا ومامورا به على المكلف وواجبا عليه او يقبل السقوط في حين من الاحيان لعذر من الاعذار او يكون ملحقا بهذا القسم لكنه مشابه لما حسن لمعنى في غيره اي يكون المامور به ملحقا بالحسن لعينه لكنه مشابه للحسن لغيره فهو ذو جهتين وانما جعل من اقسام الحسن لعينه اعتبارا للاصل كما ستقف عليه فيما بعد لكن في التقسيم مسامحة والصواب ان يقول واما ان يكون لعينه بالذات او بالواسطة والاول اما ان لا يقبل السقوط او يقبله وقد وقع التسامح منه في هذا التقسيم كثيرا كالتصديق والصلوة والزكوة نشر على ترتيب اللف فالاول مثال لما لا يقبل السقوط فان التصديق لازم على المرء ولا يسقط عنه ما دام عاقلا بالغا ولهذا لا يزول حال الاكراه فان اكره على اجراء كلمة الكفر يجوز له التلفظ باللسان بشرط ان يبقى التصديق على حاله فالاقرار يقبل السقوط والتصديق لا يقبله قط وحسن التصديق ثابت لعينه لان العقل يحكم بان شكر المنعم الخالق واجب والثاني مثال لما يقبل السقوط فان الصلوة تسقط في حال الحيض والنفاس كالاقرار بالاكراه وحسن الصلوة في نفسها لانها من اولها الى آخرها تعظيم للرب بالاقوال والافعال وثناء عليه وخشوع له وقيام بين يديه وجلسة وغيره وان كانت الكميات وتعداد الركعات وتعيين الاوقات والشرائط لا تستقل بمعرفة العقل ومحتاجا الى الشرع

وقد نبهت انا لا سرار ها في المثنوي المعنوي والثالث مثال لما يكون ملحقا لعينه وشابها لغيره فان الزكوة في الظاهر اضاعة المال انما حسنت لدفع حاجة الفقير الذي هو محبوب الله تعالى وحاجته ليست باختياره بل بمحض خلق الله تعالى كذلك كذا الصوم في نفسه تجويع و اتلاف للنفس وانما حسن لقهر النفس الامارة التي هي عدو الله تعالى وهذه العداوة بخلق الله تعالى لا اختيار للنفس فيها وكذا الحج في نفسه سعي وقطع مسافة ورؤية امكنة متعددة وانما حسن لشرف المكان الذي شرفه الله تعالى على سائر الامكنة وتلك الشرافة ليست باختيار الامكنة بل بخلق الله تعالى كذلك فصار كان هذه الوسائط لم تكن حائلة فيما بين فكانت حسنة لعينها او لغيره عطف على قوله لعينه اي الحسن اما ان يكون لغير المامور به بان يكون منشأ حسنه هو ذلك الغير الذي لا دخل له فيه وهو ثالثة الانواع الاربعة على ما بينه بقوله وهو اما ان لا يتادى بنفس المامور به او يتادى ويكون حسنا لحسن في شرط بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به في هذا التقسيم و امثلته مسامحات لان ضمير هو راجع الى الغير وضمير يكون راجع الى المامور به وفيه انتشار والمعنى ان ذلك الغير الذي حسن المامور به لاجله اما ان لا يتادى بنفس فعل المامور به بل لابد ان يوجد المامور به بفعل آخر فهو كامل في كونه حسنا للغير او يتادى بنفس فعل المامور به لا يحتاج الى فعل آخر فهو قريب من الحسن لعينه او يكون ذلك المامور به حسنا لحسن في شرطه وهو القدرة يعني لا يكلف الله تعالى لاحد من المامور الا بحسب طاقته وقدرته فهذا ايضا حسن بهذا القسم ليس بقسيم في الحقيقة ولكنه شرط للاقسام الخمسة المتقدمة لعينه ولغيره لهذا لم يذكره الجمهور بعنوان التقسيم وانما ذكره فخر الاسلام مسامحة وسماه ضربا سادسا جامعا للكل من الخمسة المتقدمة فاذا كان جامعا فينبغي ان يقول بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به او لغيره حتى يكون المعنى ان المامور به بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه كالتصديق والصلوة او ملحقا به كالزكوة والصوم والحج او لغيره كالوضوء والجهاد صار حسنا لمعنى آخر وهو كونه مشروطا بالقدرة فلهذه القدرة صارت اوامر الشرع كلها حسنة للغير لكن الحسن لمعنى في نفسه والملحق به صار جامعا لكونه لعينه ولغيره ولهذا قيده بهما بخلاف ما كان لغيره فانه اجتمع فيه الحسن لغيره من جهتين لاجل الغير المتعين و لاجل القدرة فلا يخرج عن كونه لغيره ولعل لهذا لم يقيده به ثم بعد

هذه المسامحات الثلثة قد تسامح في امثلة حيث قال كالوضوء والجهاد والقدرة التي تمكن بها
العبد من اداء ما لزمه فالوضوء مثال للمامور به الذي لا يتادى الغير باداءه فانه في نفسه
تبريد وتنظيف للاعضاء واضاعة للماء وانما حسن لاجل اداء الصلوة والصلوة مما لا يتادى
بنفس فعل الوضوء بل لا بد لها من فعل آخر قصدا لتوجد به الصلوة واذا نوى في هذا الوضوء
كان منويا وقربة مقصودة يثاب عليها والجهاد مثال للمامور به الذي يتادى الغير باداءه
فانه في نفسه تعذيب عباد الله وتخريب بلاد الله انما حسن لاجل اعلاء كلمة الله والاعلاء
يحصل بمجرد فعل الجهاد لا بفعل آخر بعده وكذلك اقامة الحدود في نفسها تعذيب وانما
لزجر الناس من المعاصي والزجر يحصل بمجرد اقامة الحدود ولا بفعل آخر بعده وكذلك صلوة الجنازة
في نفسها بدعة مشابهة لعبادة الاصنام وانما حسنت لاجل قضاء حق المسلم ويحصل بمجرد
صلوة الجنازة لا بفعل بعدها فهذه الوسائط وهي كفر الكافر واسلام الميت وهتك حرمة المناهي
كلها بفعل العباد واختيارهم فلهذا اعتبرت الوسائط ههنا وجعلت داخلة في الحسن لغيره
بخلاف وسائط الزكوة والصوم والحج اعني فقر الفقير وعداوة النفس وشرف المكان
فانها محض خلق الله تعالى لا اختيار فيها للعبد اصلا ولهذا جعلت من الملحق بالحسن لعينه فتامل
والقدرة مثال للشرط الذي حسن المامور به لاجله لا للمامور به ان قدرت المضاف قلت
وشروط القدرة كان مثالا للمامور به المشروط بها وان جعلت ضميرا ويكون حسنا راجعا
الى الغير كما كان ضمير لا يتادى او يتادى راجعا اليه كما قيل لم ينتشر الكلام وتكون القدرة
مثالا للغير بلا تكلف لكن يكون الشرط حينئذ بمعنى المشروط ويكون المعنى او يكون الغير كالقدرة
حسنه لحسن مشروطها فانقلب المقصود وانعكس المدعى بالجملة لا يخلو هذا المقام عن تمحل ثم
وصف القدرة بقوله تمكن بها العبد من اداء ما لزمه للايماء الى ان هذه القدرة ليست قدرة حقيقية يكون
معها الفعل وتكون علة له بلا تخلف فان ذلك ليس من شرط التكليف لانه لا يكون سابقا على الفعل حتى
يكلف بسببه الفاعل بل المراد بها ههنا هي القدرة التي بمعنى سلامة الاسباب والآلات وصحة الجوارح

مع الفعل لم يوجد فلم توجد القدرة **قوله** لانه اي لان القدرة الحقيقية **قوله** بها اي بالقدرة



فانها تتقدم على الفعل وصحة التكليف انما يعتمد على هذه الاستطاعة فقدرة التوضي حين وجدان الماء والا فالتيمم وقدرة التوجه الى القبلة حين عدم الخوف ووجود العلم والا فالجهة القدرة والتحري وقدرة القيام حين الصحة والا فالقعود والايماء وقدرة الزكوة حين ملك النصاب والا فهو معفو وقدرة الصوم حين الصحة والاقامة والا فالقضاء خلفه وقدرة الحج حين وجدان الزاد والراحلة وصحة الاعضاء وامن الطريق والا فهو تطوع وعلى هذا القياس ثم قسم هذه القدرة الى المطلق والكامل فقال وهي نوعان مطلق اي القدرة التي تمكن بها العبد وهي بمعنى سلامة الآلات والاسباب نوع منها ادنى حده مطلق اي غير مقيد بصفة اليسر والسهولة كما في القسم الآتي وهو ادنى ما يتمكن به المأمور من اداء ما لزمه وهو شرط في اداء كل امر اي المطلق اعني تمكين العبد بهذا القدر من التمكن شرط في اداء كل امر والباقي زائد وهو قدر ما يسع فيه اربع ركعات من الظهر فان اكتفى بهذا القدر سمي ممكنة وهو الذي سماه المصنف مطلقا وكان ينبغي ان يقول مطلق ومقيد او كامل وقاصر بازدياد لفظ ادنى افترق بين المقسم والقسم لان المقسم هو ما تمكن بها العبد والقسم هو ادنى ما تمكن بها العبد فلا يرد توهم انه يلزم انقسام الشيء الى نفسه والى غيره انما قيد باداء كل امر لان القضاء لا يشترط فيه هذه القدرة مطلقا بل اذا كان المطلوب الفعل واما اذا كان المطلوب السؤال والاثم فلا يشترط فيه ذلك فان من عليه الف صلوة يقدر له في النفس الاخير ان هذه الصلوة واجبة عليك وثمرته تظهر في حق وجوب الايصاء بالفدية والاثم والشرط توهمه لا حقيقته اي الشرط فيما بين هذه القدرة الممكنة الاداء كونه متوهم الوجود لا متحقق الوجود اي لا يلزم ان يكون الوقت الذي يسع اربع ركعات موجودا متحققا في الحال بل يكفي توهمه فان تحقق هذا الموهوم في الخارج بان يمتد الوقت من جانب الله تعالى يؤديه فيه والا تظهر ثمرته في القضاء

حتى اذا بلغ الصبي واسلم الكافر وطهرت الحائض في آخر الوقت لزمته الصلوة لتوهم الامتداد في آخر الوقت بوقف الشمس والمراد بآخر الوقت الذي لا يسع فيه الا مقدار التحريمة فاذا حدثت هذه الموجبات في هذا الوقت لزمته الصلوة لاحتمال امتداده بوقف الشمس فان امتد في الواقع يؤديه فيه والا يقضيها وهذا الوقف امر ممكن خارق للعادة كما كان لسليمان عليه السلام حيث عرضت عليه بالعشي الصافنات الجياد وكادت الشمس تغرب فضرب سوقها واعناقها

فرد الله الشمس حتى صلى العصر ونحر لي الريح مكان الخيل وهذا بنص القرآن وقد كان ليوشع عليه
السلام حتى فتح القدس قبل دخول ليلة السبت وقد كان لنبينا عليه السلام حين فاتت
صلوة العصر من علي رض كما ذكر في كتاب السير هذا بخلاف الحج فانه لم يعتبر فيه توهم الزاد والراحلة
مع ان اكثر الناس يحجون بلا زاد وراحلة لان في اعتبار ذلك حرجا عظيما ولو اعتبر لكن
لا تظهر ثمرته في وجوب القضاء لان الحج لا يقضى انما تظهر في حق الاثم والايصاء وذلك غير
معقول كامل وهو القدرة الميسرة للاداء عطف على قوله مطلق وهذا هو القسم الثاني ويسمى هذا
ميسرا لانه يجعل الاداء يسيرا سهلا على المكلف لا بمعنى انه قد كان قبل ذلك عسيرا ثم يسر الله العبد
ذلك بل بمعنى انه اوجب من الابتداء بطريق اليسر والسهولة كما يقال ضيق فم الركية اي اجعله ضيقا من
الابتداء لا انه كان واسعا ثم يضيقه وهذه القدرة شرط في اكثر العبادات المالية دون البدنية
ودوام هذه القدرة شرط لدوام الوجوب اي ما دامت هذه القدرة باقية يبقى الوجوب واذا انتفى القدرة ينتفي
الوجوب لان الوجوب كان ثابتا باليسر فلن يبقى بدون القدرة تتبدل اليسر الى العسر
تبطل الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال تفريع على قوله ودوام هذه القدرة يعني ان الزكوة
كانت واجبة بالقدرة الميسرة لان التمكن فيه يثبت بملك اصل المال فاذا اشترط النصاب
الحولي علم ان فيه قدرة ميسرة فاذا هلك النصاب بعد تمام الحول سقطت الزكوة اذ لو بقيت
عليه لم يكن الاغناء وعند الشافعي رح لا تسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن بخلاف ما اذا استهلكه لانه
زاد يبقى عليه زجرا له على التعدي وهذا اذا هلك كل النصاب اذ لو هلك بعض النصاب يبقى بقسطه
شرط النصاب في الابتداء لم يكن الا للغناء لا لليسر
فاذا وجد الغناء ثم هلك البعض فاليسر في الباقي باق بقدر حصته وكذا العشر كان واجبا بالقدرة الميسرة لا
الممكنة فيه كان بنفس الزراعة فاذا شرط قيام تسعة الاعشار عنده كان دليلا على انه يجب بطريق اليسر فاذا
هلك الخارج كلا او بعضا بعد التمكن من التصدق يبطل العشر بحصته لانه لا يبقى اليسر حينئذ وكذا
الخراج كان واجبا بالقدرة الميسرة لانه يشترط فيه التمكن من الزراعة بنزول المطر ووجود آلات الحرث وغير ذلك

فاذا عطّل الارض ولم يزرع يجب عليه الخراج للتمكن التقديري وهذا مما يعرف ولا يفتي به لتجاسر الظلمة بخلاف العشر فانه يشترط فيه الخارج التحقيقي دون التقديري لكن اذا لم يعطّل وزرع الارض واصطلمت الزرع آفة يسقط عنه الخراج لانه وجب بالقدرة الميسرة بخلاف الاولى حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال بيان للممكنة بطريق المقابلة يعني ان بقاء القدرة الممكنة ليس بشرط لبقاء الواجب لانه شرط محض لا يشترط بقائه كالشهود في باب النكاح فاذا زالت القدرة الممكنة يبقى الوجوب ولهذا يبقى الحج وصدقة الفطر بهلاك المال لان الحج يثبت بالقدرة الممكنة لان الزاد القليل والراحلة الواحدة ادنى ما يتمكن بها المرء من اداء الحج واما اليسر فانما يقع بخدم ومراكب كثيرة واعوان مختلفة ومال كثير فاذا فاتت القدرة يبقى الحج على حاله ويظهر ذلك في حق الاثم والايصاء وكذا صدقة الفطر تثبت بالقدرة الممكنة الا ترى انه لم يشترط فيهما حولان الحول والنماء بل لو هلك النصاب في يوم العيد يجب عليه الصدقة فاذا فات هذا النصاب بقي عليه الوجوب بحاله وعند الشافعي كل من يملك قوتا فاضلا عن يومه يجب عليه الصدقة ولا يشترط ملك النصاب قلنا يلزم في هذا قلب الموضوع بان يعطي اليوم الصدقة ثم يسأل منه غدا عين تلك الصدقة ثم لما فرغ المص عن بيان حسن المأمور به شرع في بيان جوازه مناسبة واطرادا فقال هل تثبت صفة الجواز للمأمور به اذا اتى به قال بعض المتكلمين لا يعني اختلفوا في انه اذا ادى المأمور به مع رعاية الشرائط والاركان فهل يجوز لنا ان نحكم بمجرد اتيانه بالجواز او نتوقف فيه حتى يظهر دليل خارجي على طهارة الماء وسائر الشرائط فقال بعض المتكلمين لا نحكم به حتى نعلم من خارج انه مستجمع للشرائط والاركان الا ترى ان من افسد حجه بالجماع قبل الوقوف مأمور بالاداء شرعا بالمضي على افعاله مع انه لا يجوز المؤدى اي ذا اداه ويقضي من قابل والصحيح عند الفقهاء انه تثبت به صفة الجواز للمأمور به وانتفاء الكراهة اي المذهب الصحيح عندنا انه تثبت بمجرد ايجاد الفعل صفة الجواز للمأمور به بحصول الامتثال على ما كلف به الا يلزم تكليف ما ليس بالطاقة ثم اذا ظهر الفساد بدليل مستقل بعده يعيد واما الحج فقد اداه بهذا الاحرام فرغ عنه والامر بالمضي صحيح في العام القابل بامر مبتدء وعند ابي بكر الرازي لا يثبت بمطلق الامر انتفاء الكراهة لان العصر يوم مامور بالاداء مع انه

مکروه شرعًا والطواف محدثًا مامور به مع انه مکروه شرعًا قلنا ذلک الکراهة لیس فی نفس المامور به بل لمعنی خارج وهو التشبیه بعبدة الشمس وکون الطائف محدثًا ومثل هذا غیر مضر واذا اعدمت صفة الوجوب للمامور به لا تبقی صفة الجواز عندنا خلافا للشافعی رح هذا بحث آخر متعلق بما مر ان موجب الامر هو الوجوب یعنی انه اذا انتسخ الوجوب الثابت بالامر فهل تبقی صفة الجواز الذی فی ضمنه ام لا فقال الشافعی رح تبقی صفة الجواز استدلالا بصوم عاشوراء فانه قد کان فرضًا ثم انتسخت فرضیته وبقی استحبابًا الآن وعندنا لا تبقی صفة الجواز الثابت فی ضمن الوجوب کما ان قطع الاعضاء الخاطئة کان واجبا علی بنی اسرائیل وقد انتسخ منا فرضیته وجوازه وکذا القیاس فی صوم عاشوراء فانما یثبت جوازه الآن بنص آخر لا بذلک النص الموجب للاداء وقیل فائدة الخلاف بیننا وبینه یظهر فی قوله علیه السلام من حلف علی یمین فرأی غیرها خیرا منها فلیکفر یمینه ثم لیأت بالذی هو خیر فانه یدل علی وجوب تقدیم الکفارة علی الحنث وقد انتسخ وجوب تقدیمها بالاجماع ولکن بقی جوازه عنده ولم یبق عندنا اصلا ثم لما فرغ المصنف عن مباحث حسن المامور به وملحقاته شرع فی بیان تقسیمه الی المطلق والموقت فقال والامر نوعان مطلق عن الوقت ای احدهما امر مطلق غیر مقید بوقت یفوت بفوته کالزکوة وصدقة الفطر فانهما بعد وجود السبب ای ملک المال والراس والشرط ای حولان الحول ویوم الفطر لا تتقیدان بوقت یفوتان بفوته بل کلما ادی یکون اداء لا قضاء وان کان المستحب التعجیل وهو علی التراخی خلافا للکرخی ای ان الامر المطلق محمول عندنا علی التراخی یعنی لا یجب الفور فی ادائه بل یسع تاخیره وعند الکرخی رح لا بد من الفور احتیاطا لامر العبادة بمعنی انه یاثم بالتاخیر لا بمعنی انه یصیر قاضیًا وعندنا لا یاثم الا فی آخر العمر او حین ادراک علامات الموت ولم یؤد فیه ودلیلنا هو ما اشار الیه بقوله لئلا یعود علی موضوعه بالنقض یعنی موضوع الامر المطلق کان هو التیسیر والتسهیل فلو کان محمولا علی الفور لعاد علی موضوعه بالنقض ویکون مناقضًا للموضوع ومقید به ای الثانی امر مقید بالوقت وهو اربعة انواع لانه اما ان یکون الوقت ظرفا للمؤدی وشرطا للاداء وسببا للوجوب فهو النوع الاول والمراد بالظرف ان لا یکون معیارا له

بل يفضل عنه والمراد بالشرط ان لا يصح المامور به قبل وجوده ويفوت بفوته
والمراد بالسبب ان لهذا الوقت تاثيرا في وجوب المامور به وان كان الموثر
الحقيقي في كل شيء هو الله تعالى ولكن يضاف الوجوب في الظاهر الى الوقت
لان في كل لمحة وصول نعمة من الله تعالى الى جانب العبد وهو يقتضي الشكر في
كل ساعة وانما خص هذه الاوقات المعينة بالعبادات لعظمتها وتجدد النعم فيها ولئلا
يفضي الى الحرج في تحصيل المعاش ان استغرق الوقت العبادة كوقت الصلوة
فان الوقت فيها يفضل عن الاداء اذا ادى على حسب السنة من غير افراط
فيكون ظرفا ولا يصح الاداء قبل دخول الوقت ويفوت بفوته فيكون شرطا
ويختلف الاداء باختلاف صفة الوقت صحة وكراهة فيكون سببا للوجوب
تقديم المشروط على الشرط جائز اذا كان الشرط شرطا للوجوب كما في حولان الحول للزكوة
واما اذا كان الشرط شرطا للجواز لا يصح التقديم عليه كسائر شرائط الصلوة وتقديم المسبب
على السبب لا يجوز اصلا وهنا لما اجتمعت الشرطية والسببية فلا جرم ان لا يجوز التقديم
على الوقت ثم ههنا شيئان نفس الوجوب ووجوب الاداء فنفس الوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب
القديم وسببه الظاهري وهو الوقت اقيم مقامه ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل
وسببه الظاهري هو الامر اقيم مقامه ثم الظرفية والسببية تجتمعان بحسب الظاهر لانه ان ادى في الوقت
لا يكون سببا لان السبب يجب ان يتقدم على المسبب وان لم يؤد في الوقت لا يكون ظرفا اذ
الظرف ما يؤدى فيه لا بعده فلهذا قالوا ان الظرف جميع الوقت والشرط هو مطلق الوقت والسبب
هو الجزء الاول المتصل بالاداء قبل الشروع في الاداء والكل في القضاء وهي اربعة انواع وقد فصله
المصنف بقوله وهو اما ان يضاف الى الجزء الاول او الى ما يلي ابتداء الشروع او الجزء الناقص عند
ضيق الوقت او الى جملة الوقت يعني ان الاصل ان كل سبب متصل بسببه فان اديت الصلوة في اول الوقت
يكون الجزء السابق على التحريمة وهو الجزء الذي لا يتجزى سببا لوجوب الصلوة فان لم تؤد في اول الوقت

تنتقل السببية الى الاجزاء التي بعده فيضاف الوجوب الى كل ما يلي ابتداء الشروع من
الاجزاء الصحيحة فان لم يؤد في الاجزاء الصحيحة حتى ضاق الوقت فح يضاف الوجوب الى
الجزء الناقص عند ضيق الوقت وهذا لا يتصور الا في العصر فان في اخيره من الصلوة كل الاجزاء
صحيحة وهذا الجزء الناقص مقدار ما يسع التحريمة عندنا ومقدار ما يؤدى فيه اربع ركعات عند زفر
رح فلا تنتقل السببية عنده الى ما بعده لانه خلاف الامر والشرع فان كان هذا الجزء الاخير كاملا كما في
صلوة الفجر وجبت كاملة فان اعترض الفساد بالطلوع بطلت الصلوة يحكم بالاستيناف وان كان هذا
الجزء ناقصا كما في صلوة العصر وجبت ناقصة فان اعترض الفساد بالغروب لم تفسد الصلوة لانه
اداها كما وجبت كان قوله الى ما يلي ابتداء الشروع شاملا للجزء الاول وللجزء الناقص لان الجزء الاول
والجزء الناقص انما يصير سببا لوجوب الصلوة اذا شرع فيه اما اذا لم يشرع فيه لم يصر سببا فينبغي ان تقتصر
على ان الجزء الاول لاهتمام شانه عند الجمهور صرح به حتى ذهب كل الائمة سوى ابي حنيفة رح الى
استحباب الاداء فيه كذا الجزء الناقص لاجل خلافية زفر رح فيه صرح كبره هذا كله اذا ادى الصلوة في الوقت
واما اذا فاتت الصلوة عن الوقت فح يضاف الوجوب الى جملة الوقت لانه قد زال المانع من جعل كل الوقت سببا
كونه ظرفا للصلوة لانه لم يبق الوقت فلما كان كل الوقت سببا للقضاء وهو كامل فح تجب الصلوة كاملة فلا يتأدى
الا في الوقت الكامل واليه اشار بقوله فلهذا لا يتأدى عصر امسه في الوقت الناقص بخلاف عصر يومه يعني ان
سبب وجوب عصر اليوم هو الوقت الناقص اذا لم يؤده في الاجزاء الصحيحة وسبب وجوب عصر الامس هو كل الوقت
الكامل قلنا لا يتأدى عصر الامس في الوقت الناقص لانه لما فاتت الصلوة عن الوقت كان كل الوقت
سببا وهو كامل باعتبار اكثر اجزائه وان كان يشتمل على الوقت الناقص فلا يصح القضاء الا في الوقت الكامل ويتأدى
عصر يومه في الوقت الناقص لانه لما لم يؤده في الوقت الاول اتصل شروعه في الجزء الناقص كان هو
سبب الوجوب فيؤدى ناقصا كما وجب لا يقال ان من شرع صلوة العصر في اول الوقت ثم مدها بالتعديل
والتطويل الى ان غربت الشمس فان هذه الصلوة قد تمت ناقصة وكان شروعها في الوقت الكامل لانا نقول انما
يلزم هذا ضرورة ابتنائه على العزيمة فان العزيمة في كل صلوة ان يؤدى في تمام
الوقت فالاحتراز عن الكراهة مع الاقبال على العزيمة مما لا يجتمع قط فجعل هذا القدر من الكراهة

عفوا ومن حكمه اشتراط نية التعيين اي من حكم هذا القسم الذي هو ظرف اشتراط نية
التعيين بان يقول نويت ان اصلي ظهر اليوم ولا يصح بمطلق النية لانه لما كان
الوقت ظرفا صالحا للوقتي وغيره من النوافل والقضاء يجب ان يعين النية ولا يسقط
لضيق الوقت اي اذا ضاق الوقت عن التوسعة بسبب تقصيره الى آخر الوقت
او بسبب نومه او نسيانه لا يسقط التعيين عن ذمته لانه انما جاء الضيق بسبب
العارض وفي الاصل كان سعة ولا يتعين بالتعيين الا بالاداء اي ان عين اداء اول الوقت
او اوسطه او آخره لا يتعين بتعيينه اللساني او القصدي الا اذا ادى ففي اي وقت ادى
يكون ذلك الوقت متعينا وان لم يؤد فيما عينه بل في جزء آخر لا يسمى قضاء كالحانث
في اليمين فانه يتخير في كفارتها بين ثلثة اشياء اطعام عشرة مساكين او كسوتهم او تحرير
رقبة فان عين واحدا منها باللسان او بالقلب لا يتعين عند الله تعالى ما لم يؤده فاذا
ادى صار متعينا وان ادى غير ما عينه او لا يكون مؤديا او يكون معيارا له وسببا لوجوبه كشهر
رمضان عطف على قوله اما ان يكون ظرفا وهو النوع الثاني من الانواع الاربعة للموقت ولا فرق
بينه وبين القسم الاول الا بكون الاول ظرفا وهذا معيارا والمعيار هو الذي استوعب الموقت ولا
يفضل عنه فيطول بطوله ويقصر بقصره فان الصوم يطول بطول النهار ويقصر بقصره فيكون معيارا
وهو سبب لوجوبه ايضا ويختلف فيه فقيل الشهر كله سبب للصوم وقيل الايام فقط دون الليالي ثم قيل الجزء الاول
من الشهر سبب لوجوب صوم تمام الشهر وقيل اول كل يوم سبب لصوم يومه على حدة وقد ذكرناه كله في التفسير الاحمدي ثم لم
يذكر ههنا كونه شرطا للاداء مع انه شرط للاداء ايضا اكتفاء بالقرائن ثم فرع على كونه معيارا انتفاء غيره فقال
الحكم كان شهر رمضان معيارا للصوم لم يبق غير الفرض مشروعا في رمضان كما قال عليه السلام اذا انسلخ
شعبان فلا صوم الا عن رمضان ولا تشترط نية التعيين بل يقع الصوم عن رمضان بنية مطلق الصوم الا ان
هذا التعيين انما شرع في الصلوة لكون وقتها ظرفا صالحا لغيرها ايضا وهو منتف ههنا وقال الشافعي لا بد
من تعيين النية قياسا على الصلوة وقال زفر رح لا حاجة الى اصل النية ايضا لانه متعين من الله تعالى فيقع عنه كيفما ادى

وهو فيما قلنا فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف تفريع على ما سبق اي
فيصاب صوم رمضان بمطلق اسم الصوم بان يقول نويت الصوم ومع الخطاء في الوصف ايضا
بان ينوي النفل او واجبا آخر فلا يكون الا عن رمضان والمراد بهذا الخطاء ضد الصواب لا ضد العمد فان
العامد والمخطي سواء في هذا الحكم الا في المسافر ينوي واجبا آخر عند ابي حنيفة رح استثناء من قوله اي صيام
رمضان مع الخطاء في الوصف في حق كل احد الا في المسافر حال كونه ينوي في رمضان واجبا آخر من القضاء
والكفارة فانه يقع عما نوى لا عن رمضان عند ابي حنيفة رح لان وجوب الاداء لما سقط في حقه بتخيير بعد ذلك من
الاكل صار بين اجبا آخر وعندهما لا يصح لان شهود الشهر موجود في حقه كالمقيم وانما رخص له بالافطار للتيسير فاذا لم
يترخص عاد حكمه الى الاصل فلا يقع عما نوى بل عن رمضان وهذا المسافر متلبس بحال المريض فانه ان نوى نفلا
او واجبا آخر لم يقع عما نوى لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز لا العجز التقديري فاذا صام تحمل المحنة على نفسه علم
انه لم يكن عاجزا فيقع عن رمضان هذا هو المختار وقيل رخصته ايضا متعلقة بالعجز التقديري وهو خوف زيادة المرض فهو
كالمسافر وقيل في التطبيق بينهما ان المريض الذي يضره الصوم كمرض حمى البرد ووجع العين فرخصته متعلقة بخوف ازدياد
المرض والعجز التقديري والمريض الذي لا يضره الصوم كمرض استلاء البطن فرخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام هذا المريض
ظهر انه لم يكن له عجز حقيقي فلا يقع عما نوى بل عن رمضان وفي النفل عنه روايتان متعلق بقوله ينوي واجبا آخر اي وفي صوم
النفل للمسافر عن ابي حنيفة رح روايتان في رواية الحسن يقع عما نوى وفي رواية ابن سماعة عن رمضان وهذا الاختلاف مبني على دليلين
لابي حنيفة رح نقلا عنه فالدليل الاول انه لما رخص له الله تعالى بالفطر كان رمضان في حقه كشعبان وفي شعبان يصح
النفل فكذا ههنا والدليل الثاني انه لما رخص له بالفطر لليسر والى منافع بدنه بالاستراحة فلان يصرف فيه الى منافع
دينه وهي قضاء ما وجب عليه من القضاء والكفارة اولى لانه ان مات في هذا الرمضان لم يعاقب لاجل رمضان
وليعاقب بسبب القضاء والكفارة والنفل ليس اهم له لا في مصالح دينه ولا في مصالح دنياه او يكون معيارا له
لا سببا كالقضاء رمضان عطف على السابق وهو النوع الثالث من الانواع الاربعة للموقت فان وقت
القضاء معيار بلا شبهة وسبب وجوبه هو شهود الشهر السابق لا هذه الايام فان سبب القضاء هو سبب الاداء
ولم يعلم حال شرطيته والظاهر العدم فانه اذا لم يعلم تعيين الوقت فاي وقت يكون شرطه ووقع في بعض النسخ

٤٧

والنذر المطلق فان العمر معيار له وليس سبب الوجوب انما السبب هو النذر واما النذر المعين فقيل انه شريك النذر المطلق في هذا المعنى انما يخالفه في بعض احكامه وهو اشتراط نية التعيين وعدم احتمال الفوات لذا قيده بالظاهر ان النذر المعين شريك لرمضان في كون الايام معيارا له وسببا للوجوب بعد ما اوجب على نفسه في هذه الايام وان قالوا بان النذر سبب للوجوب الحاصل ان النذر المعين يشارك رمضان في بعض الاحكام وقضاء رمضان في بعض آخر فالحق بايهما شئت وصاحب المنتخب الحسامي جعل النذر المعين من جنس صوم رمضان ولم يذكر قضاء رمضان والنذر المطلق من اقسام الامر المقيد بل هو مطلق من قبيل الزكوة وصدقة الفطر ومن ادخلهما في المقيد نظر الى انهما مقيدان بالايام دون الليالي وفي هذا المحل اشترط فيه نية التعيين ولا يحتمل الفوات بخلاف الاولين اي يشترط في هذا القسم الثالث من الموقت نية التعيين بان يقول نويت للقضاء او النذر ولا يتأدى بمطلق النية ولا بنية النفل او واجب آخر كذا يشترط فيه التبييت اي النية من الليل لان ما سوى رمضان كله محل للنفل فيقع جميع الامساكات على النفل ما لم يعين من الليل ان صوم الغد عن القضاء او الكفارة او النذر المطلق بخلاف النذر المعين فانه يتأدى بمطلق النية وبنية النفل لكن لا يتأدى بنية واجب آخر ولا يشترط فيه التبييت لانه معين في نفسه كرمضان لا يقع الامساك المطلق الا عليه ما لم يصرفه الى واجب آخر وايضا لا يحتمل هذا القسم الثالث الفوات بل كلما صام له يكون اداء لان كل العمر محل له عندنا وعند الشافعي لم يقض رمضان حتى جاء رمضان آخر تجب عليه الفدية مع القضاء جبرا له على التكاسل والتهاون بخلاف القسمين الاولين وهما الصلوة وصوم رمضان فانهما يحتملان الفوت اذا لم يؤد فيهما الوقت المعهود فيكون قضاء او يكون مشكلا يشبه المعيار والظرف كالحج عطف على ما سبق وهو النوع الرابع من انواع الموقت يعني وقت الموقت مشكلا اي مشتبه الحال يشبه المعيار من جهة والظرف من جهة ونظيره وقت الحج فانه مشكل بهذا المعنى وذلك من وجهين الاول ان وقت الحج شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة والحج لا يؤدى الا في بعض عشرة ذي الحجة فيكون الوقت فاضلا فمن هذا الوجه يكون ظرفا ومن حيث انه لا يؤدى في هذا الوقت الا حج واحد يكون معيارا بخلاف الصلوة فانه في وقت واحد يؤدى صلوة مختلفة والثاني ان الحج لا يفرض في العمر الا مرة واحدة فان ادرك العام الثاني والثالث يكون الوقت موسعا يؤديه في اي وقت شاء وان لم يدرك العام الثاني

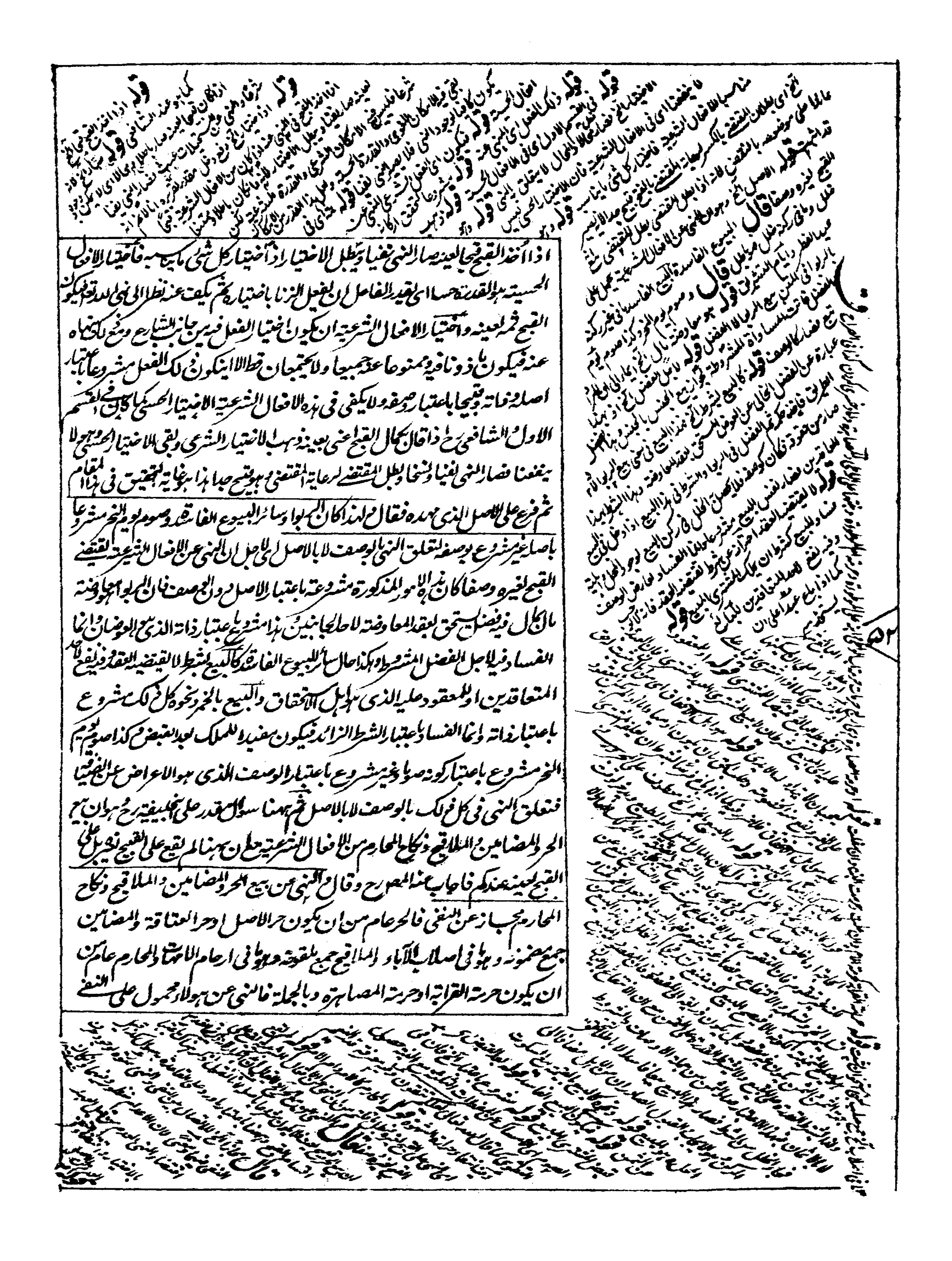
قوله وجب آخر فرقا بين ايجاب العبد وايجاب الله تعالى ونية النفل قوله ولكن لا يتادى في النذر المعين قوله من القضاء والكفارة قوله يتادى مطلق النية المراد بعدم احتمال الفوات عدم القضاء قوله بل كلما صام لم ينح فيهما الى ان كان اداء لا قضاء وليس المراد انه لا يفوت اصلا فان الفوت قد يتحقق بالموت قال الاولين اي ما كان الوقت فيه ظرفا وسببا وما كان الوقت فيه معيارا وسببا قال مشكلا اسم فاعل من الاشكال بمعنى الاشتباه قال كالحج التحقيق ان هذا القسم الرابع لا فرد له سوى وقت الحج فايراد الكاف نظرا الى الامكان العرفي لما عداه قوله على ما سبق اي على قوله اما ان يكون الوقت ظرفا قوله وقت الموقت الخ راجع الى الوقت

يكون الوقت مضيقاً للبدار ان يؤدي في العام الاول لكن ابا يوسف رح اعتبر جانب التضييق ومحمد رح اعتبر جانب التوسع على ما قال المصنف رح وتعيين اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف رح حتى قال محمد رح ان لا بد عند ابي يوسف رح ان يؤدي الحج في العام الاول احتياطاً احترازاً عن الفوات فان الحياة الى العام الثاني موهوم والوقت مديد عند محمد رح يترخص له ان يؤخر الى العام الآخر بشرط ان لا يفوت منه ثمرة الاختلاف لا تظهر الا في الاثم فاذا لم يؤد في العام الاول صار فاسقاً مردود الشهادة عند ابي يوسف رح ثم اذا ادى في العام الثاني يرتفع عنه الاثم وتقبل شهادته وهكذا في كل عام وعند محمد رح لا يأثم الا عند الموت واذا مات ولا يكون مردود الشهادة لكن كلما ادى يكون اداء عند الفريقين لا قضاء ويتادى باطلاق النية لا بنية النفل هذا حكم كونه مشكلاً اي ان ادى الحج بمطلق النية بان يقول نويت الحج يقع عن الفرض بخلاف ما اذا قال نويت حج النفل فانه يقع عن النفل وقال الشافعي رح يقع ههنا عن الفرض ايضاً لانه سفيه يجب ان يحجر عليه ولا يقبل تصرفه قلنا هذا يبطل الاختيار الذي شرط في العبادات والحاصل ان الحج لما كان شبيه المعيار والظرف فاخذ شبهاً من كل منهما فمن حيث كونه معياراً اخذ شبهاً من الصوم فيتأدى بمطلق النية كالصوم ومن حيث كونه ظرفاً اخذ شبهاً من الصلوة فلا يتأدى بنية النفل كالصلوة هكذا ينبغي ان يفهم ثم لما فرغ المصنف رح عن مباحث المطلق والموقت شرع في بيان كون الكفار مأمورين بالامر ولا فقال والكفار مخاطبون بالامر بالايمان وبالمشروع من العقوبات والمعاملات لان الامر بالايمان في الواقع لا يكون الا للكفار واما للمؤمنين كما في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا آمنوا فانما يراد به الثبات على الايمان والاستقامة عليه ومواطاة القلب للسان او نحو ذلك وكذا هم اليق بالعقوبات لان العقوبات وهي الحدود والقصاص انما كانت تجري على المسلمين لاجل انتظام العالم ومصلحة البقاء والزجر عن المعاصي فالكفار اولى بها سيما عند ابي حنيفة رح لان الحدود والكفارات عنده زاجرة للناس عن الارتكاب لا ساترة ومزيلة للمعصية واما المعاملات فهي دائرة بيننا وبينهم فينبغي ان نتعامل معهم حسب ما تعاملنا بيننا في البيع والشراء والاجارة وغيرها سوى الخمر والخنزير فانهما مباحان لهم لا لنا واليه اشار عليه الصلوة والسلام بقوله الخمر لهم كالخل لنا والخنزير لهم كالشاة لنا ولانا بذلوا الجزية ليكون دماءهم كدمائنا واموالهم كاموالنا

بالشرائع في حكم المواخذة في الآخرة بلا خلاف يعني ان الكفار مخاطبون بالشرائع وبالصيام والصلوة والزكوة والحج في حق المواخذة في الآخرة باتفاق بيننا وبين الشافعي رحمه الله فهم يعذبون بترك اعتقاد الفرائض والواجبات كما يعذبون بترك اعتقاد اصل الايمان لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اي لم نك من المعتقدين للصلوة المفروضة والزكوة المفروضة هكذا قالوا وقد فسرته في التفسير الاحمدي باطنب وجه واشمله اما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فكذلك عند البعض يعني انهم مخاطبون باداء العبادات في الدنيا ايضا عند البعض من مشائخ العراق واكثر اصحاب الشافعي رح وهذه مغلطة عظيمة للقوم لان الشافعي رح لما لم يقل لصحة ادائها منهم حالة الكفر ولا لوجوب قضائها بعد الاسلام فما معنى وجوب الاداء في الدنيا فلذا اولوا كلامه بان معنى الخطاب في حقهم آمنوا ثم صلوا فينعقد الايمان يقتضي تبعا للعبادات وثمرته انهم يواخذون عنده في الآخرة بترك فعل الصلوة كما يعذبون بترك اعتقادها اتفاقا فلو لم يكونوا مخاطبين باداء العبادات في الدنيا لما عذبوا في الآخرة بتركها هذا غاية ما قيل في التلويح في تحقيق هذا المقام وتصحيحه انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات اي المذهب الصحيح لنا ان الكفار لا يخاطبون باداء العبادات التي تحتمل السقوط مثل الصلوة والصوم فانهما يسقطان عن اهل الاسلام بالحيض والنفاس ونحوهما لقوله عليه الصلوة والسلام لمعاذ حين بعثه الى اليمن لتاتي قوما من اهل الكتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله واني رسول الله فانهم اطاعوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث فانه تصريح بانهم لا يكلفون بالعبادات الا بعد الايمان اما الايمان فلما لم يحتمل السقوط من احد لاجرم كانوا مخاطبين ولما فرغ المصنف عن مباحث الامر شرع في مباحث النهي فقال ومنه النهي وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل يعني النهي كالامر في كونه من الخاص لانه لفظ وضع لمعنى معلوم وهو التحريم وباقي القيودات كما مضى في الامر غير انه جمع قوله لا تفعل مكان قوله افعل وهو يشمل المخاطب والغائب والمتكلم والمعروف والمجهول وانه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي وتحكيم انما ينهى عن الفحشاء والمنكر كما ان الحسن في جانب الامر

لكنه ثم ان في النهي تقسيما بحسب انقسام القبيح وهو انه اما قبيح لعينه او لغيره وكل منهما نوعان فصار
المجموع اربعة على ما بينه المصنف بقوله وهو اي النهي عنه المفهوم من النهي اما ان يكون قبيحا لعينه اي يكون
ذاته قبيحة بقطع النظر عن الاوصاف اللازمة والعوارض المجاورة وذلك نوعان وضعا وشرعا اي
الاول من حيث انه وضع للقبيح العقلي بقطع النظر عن ورود الشرع والثاني من حيث ان الشرع ورد
بهذا والا فالعقل يجوزه او لغيره عطف على قوله لعينه وذلك نوعان وصفا ومجاورا يعني ان النوع
الاول ما يكون القبيح وصفا للمنهي عنه اي لازما غير منفك عنه كالوصف والنوع الثاني ما يكون القبيح فيه مجاورا
للمنهي عنه في بعض الاحيان منفكا عنه في بعض آخر كالكفر وبيع الحر وصوم يوم النحر والبيع وقت النداء
امثلة للانواع الاربعة على ترتيب اللف والنشر فالكفر مثال لما قبح لعينه وضعا لانه وضع لمعنى قبيح
في اصل وضعه والعقل مما يحرمه لو لم يرد عليه الشرع لان قبح كفران المنعم مركوز في العقول السليمة وبيع الحر
مثال لما قبح لعينه شرعا لان البيع لم يوضع في اللغة لمعنى هو قبيح عقلا وانما القبيح فيه لاجل ان الشرع فسر
البيع بمبادلة مال بمال والحر ليس بمال عنده وكذا صلوة المحدث قبيحة شرعا لان الشارع اخرج المحدث عن
ان يكون اهلا لها وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره وصفا فان الصوم في نفسه عبادة وامساك لله تعالى
انما يحرم لاجل ان يوم النحر يوم ضيافة الله تعالى وفي الصوم اعراض عنها وهذا المعنى لازم بمنزلة الوصف لان الصوم
لان الوقت داخل في تعريف الصوم ووصف الجزء وصف الكل فصار فاسدا لم يلزم بالشروع بخلاف النذر
فانه في الطاعة ولا فساد في التسمية وانما الفساد في الفعل فيجب قضاؤه بخلاف الصلوة في الاوقات
المكروهة فانها وان كانت من هذا القسم ايضا لكن الوقت ليس داخلا في تعريفها ولا معيارا لها فلم تكن فاسدة
بل مكروهة تلزم بالشروع ويجب القضاء بالافساد والبيع وقت النداء مثال لما قبح لغيره مجاورا فان البيع
في ذاته امر مشروع مفيد للملك وانما يحرم وقت النداء لان فيه ترك السعي الى الجمعة الواجب بقوله تعالى فاسعوا الى
ذكر الله وذروا البيع وهذا المعنى مما يجاور البيع في بعض الاحيان فيما اذا باع وترك السعي وينفك عنه في
بعض الاحيان فيما اذا سعى الى الجمعة وباع في الطريق بان يكون البائع والمشتري راكبين في سفينة
تذهب الى الجامع وفيما اذا لم يبع ولم يسع الى الجمعة بل اشتغل بامر آخر فهذا البيع صحيح لانه يفيد الملك لكن يقبض

ومثله وطي الحائض مشروع من حيث انها منكوحته وانما يحرم لاجل الاذى وهو مما يمكن ان ينفك عن الوطي بان يوجد الوطي بدون الاذى والاذى بدون الوطي كذا الصلوة في الارض المغصوبة مشروعة في ذاتها وانما تحرم لاجل شغل ملك الغير وهو مما ينفك عن الصلوة بان توجد الصلوة بدون شغل ملك الغير بل في ملك نفسه او يوجد الشغل بدون الصلوة بان يسكن فيه ولا يصلي ثم لما فرغ عن تقسيم النهي اراد ان يبين ان اي نهي يقع على القسم الاول واي نهي يقع على القسم الآخر فقال والنهي عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول المراد بالافعال الحسية ما يكون معانيها المعلومة القديمة قبل الشرع باقية على حالها لا تتغير بالشرع كالقتل والزنا وشرب الخمر بقيت معانيها واهيتها بعد نزول التحريم على حالها ولا يراد ان حسيتها معلومة بالحس لا تتوقف على الشرع فالنهي عن هذه الافعال عند الاطلاق وعدم الموانع يقع على القبح لعينه الا اذا قام الدليل على خلافه كالوطي حالة الحيض حرام لغيره مع انه فعل حسي لقيام الدليل وعن الامور الشرعية يقع على الذي اتصل به وصفا عطف على قوله عن الافعال الحسية اي النهي عن الامور الشرعية يقع على القسم الذي اتصل به القبح وصفا يعني يحمل على انه قبيح لغيره وصفا والمراد بالامور الشرعية ما تغيرت معانيها الاصلية وزيدت عليها قيود وشروط من جهة الشرع كالصوم والصلوة والبيع والاجارة فان الصوم هو الامساك في الاصل وزيدت عليه في الشرع اشياء والصلوة هو الدعاء زيدت عليه اشياء والبيع مبادلة المال بالمال فقط زيدت عليها اهلية العاقدين ومحلية المعقود عليه وغير ذلك والاجارة مبادلة المال بالمنافع زيدت عليه معلومية المستاجر والاجرة والمدة وغير ذلك فالنهي عن هذه الافعال عند الاطلاق يحمل على القبح الوصفي الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وصلوة المحدث لان القبح ثبت اقتضاء فلا تحقق على وجه يبطل به المقتضي وهو النهي دليل على الدعوى الاخيرة وبيانه يقتضي بسطا وهو ان في النهي عن الافعال الشرعية اختلافا فقال الشافعي رح انه يقتضي القبح لعينه وهو الكامل قياسا على الاول وهي الحسية ونحن نقول ان النهي يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العباد فان كف عن المنهي عنه باختياره يثاب عليه والا يعاقب عليه ان لم يكن ثمه اختيار يسمى ذلك الكف نفيا ونسخا لا نهيا كما اذا لم يمكن في الكوز ماء يقال لا تشرب فهذا النفي وان قيل لذلك لعدم وجود الماء يسمى نهيا فالاصل في النهي عدم الفعل بالاختيار والقبح انما يثبت في النهي اقتضاء ضرورة حكمة الناهي فينبغي ان لا تحقق هذا القبح على وجه يبطل به المقتضي اعني النهي لانه

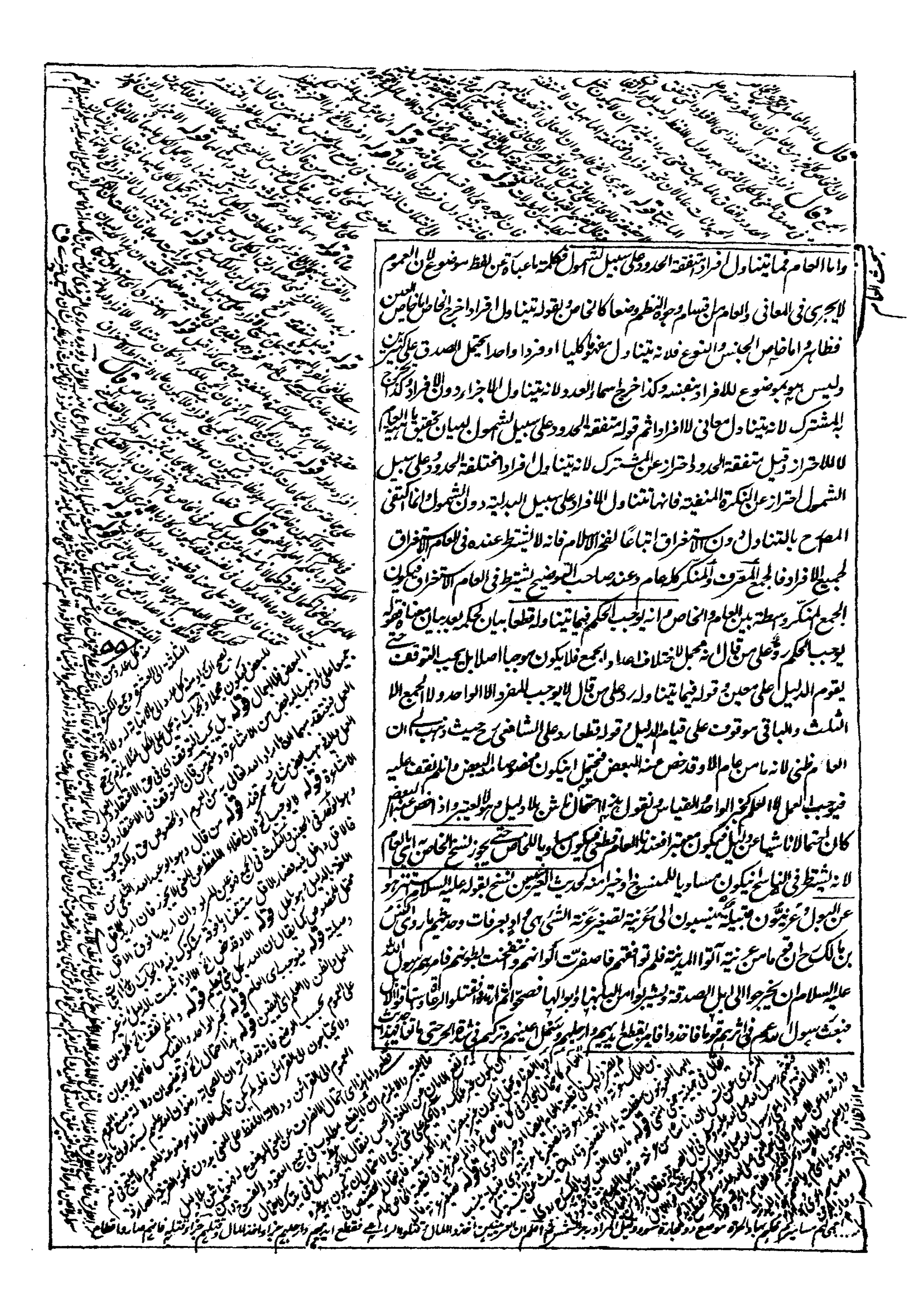


اذا اخذ القبح قبحاً لعينه صار النهي نفياً وبطل الاختيار اذ اختيار كل شئ ما يناسبه فاختيار الافعال الحسية هو القدرة حساً اي تعيد الفاعل ان يفعل الزنا باختياره ثم يكف عنه نظراً الى نهي الله تعالى فيكون القبح فيه لعينه واختيار الافعال الشرعية ان يكون اختيار الفعل فيه من جانب الشارع ومنع ما نهاه عنه فيكون ماذوناً فيه وممنوعاً عنه جميعاً ولا يجتمعان قط الا ان يكون ذلك الفعل مشروعاً باعتبار اصله وذاته وقبيحاً باعتبار وصفه ولا يكفي في هذه الافعال الشرعية الاختيار الحسي كما قال في القسم الاول الشافعي رح فاذا قال بكمال القبح اعني بعينه ذهب الاختيار الشرعي وبقي الاختيار الحسي وهو لا ينفعنا فصار النهي نفياً ونسخاً وبطل المقتضى لرعاية المقتضي وهو قبيح جداً هذا غاية التحقيق في هذا المقام

ثم فرع على الاصل الذي مهده فقال ولهذا كان الربوا وسائر البيوع الفاسدة وصوم يوم النحر مشروعاً باصله غير مشروع بوصفه لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل اي لاجل ان النهي عن الافعال الشرعية يقتضي القبح لغيره وصفاً كان هذه الامور المذكورة مشروعة باعتبار الاصل دون الوصف فان الربوا هو معاوضة مال بمال فيه فضل يستحق بعقد المعاوضة لاحد الجانبين هذا مشروع باعتبار ذاته الذي هو العوضان وانما الفساد فيه لاجل الفضل المشروط وهكذا حال سائر البيوع الفاسدة كالبيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه الذي هو اهل الاستحقاق والبيع بالخمر ونحوه كل ذلك مشروع باعتبار ذاته وانما الفساد باعتبار الشرط الزائد فيكون مفيداً للملك بعد القبض وكذا صوم يوم النحر مشروع باعتبار كونه صوماً وغير مشروع باعتبار الوصف الذي هو الاعراض عن الضيافة فتعلق النهي في كل ذلك بالوصف لا بالاصل ثم ههنا سؤال مقدر على ابي حنيفة رح هو ان بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم من الافعال الشرعية مع ان ههنا لم يقع على القبح لغيره بل على القبح لعينه عندكم فاجاب عنه المصنف رح وقال والنهي عن بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم مجاز عن النفي فالحر عام من ان يكون حر الاصل او حر العتاقة والمضامين جمع مضمونة وهو ما في اصلاب الآباء والملاقيح جمع ملقوحة وهو ما في ارحام الامهات والمحارم عام من ان يكون حرمة القرابة او حرمة المصاهرة وبالجملة فالنهي عن هؤلاء محمول على النفي

بطريق المجاز فكان نسخا لعدم محله اى فكان هذا النهى كالنسخ للمشروعية لعدم محل النهى اذ محل البيع هو المال وهو لا يبقى مالا ومحل النكاح المحللات وهن محرمات بالنص وفى ايراد لفظ النسخ بعد النفى تنبيه على ترادفهما ههنا ويمكن ان يكون نسخا اصطلاحيا عند من يقول ان رفع الاباحة الاصلية ورفع ما فى الجاهلية او فى الشرائع السابقة ليسمى نسخا لان بيع الحر كان فى شريعة يوسف عليه السلام وبيع المضامين والملاقيح كان فى الجاهلية ونكاح بعض المحارم كان فى الجاهلية وفى بعضها الاديان السابقة وقال الشافعى رح فى البابين ينصرف الى القسم الاول شرع فى بيان مذهب الشافعى رح يعنى ان عنده النهى فى كل من الافعال الحسية والافعال الشرعية ينصرف الى القبح لعينه فحرمة الزنا والخمر وحرمة صوم النحر عنده سواء قوله لا بكمال القبح حال من معنى الفاعل اى حال كونه قائلا بكمال القبح هو القبح لعينه وفى قول لانه جل قوله بكمال القبح كما قلنا فى الحسن فى الامر لان من مذهبنا ان الامر المطلق الخالى عن القرينة يقع على الحسن لعينه قوله لا بكمال الحسن فلا يكون صوم يوم العيد سببا للثواب عنده ولا البيع الفاسد مفيدا للملك بعد القبض وانما شبه الشافعى رح النهى بالامر لان النهى فى اقتضاء القبح حقيقة كالامر فى اقتضاء الحسن فينبغى ان يكونا على السوية ولان المنهى عنه معصية فلا يكون مشروعا لما بينهما من التضاد عطف على قوله قوله بكمال القبح لا على قوله لان النهى فى اقتضاء القبح حقيقة كما يوهمه الظاهر وهو دليل ثان للشافعى رح باعتبار ترتب احكامه وآثاره كما ان الاول دليل باعتبار تقدم مقتضاه وشرطه والفرق بين المسلكين بين قد عرفت جوابهما فيما تقدم فى ضمن تقريرنا ولذا قال لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا هذا شروع فى تفريعات الشافعى على تقرير قوله فلا يكون مشروعا اى لان المنهى عنه لو كان حسيا او شرعيا لا يكون مشروعا بنفسه ولا سببا لمشروع آخر قال الشافعى رح لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لان الزنا محرم ومعصية فلا يكون سببا لنعمة هى حرمة المصاهرة لانها تلحق الاجنبية بالامهات وقد من الله تعالى بها علينا حيث قال وهو الذى خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا فلا تثبت حرمة المصاهرة الا بالنكاح وهى اربع حرمات حرمة الموطوءة على ابن الواطى وابنه وحرمة الموطوءة وبنتها على الواطى فهذه المحرمات الاربع عنده لا تتعلق الا بالوطى الحلال وعندنا كما تثبت بالنكاح تثبت بالزنا ودواعيه من التقبيل واللمس والنظر الى الفرج الداخل بشهوة وذلك لان دواعى الزنا مفضية الى الزنا والزنا مفض الى الولد

والولد هو الاصل في استحقاق الحرمات اي يحرم على الولد اولا لأب الواطي وابنه اذا كانت
انثى وام الموطوءة وبنتها اذا كان ذكرا ثم تتعدى من الولد الى طرفيه فتحرم قبيلة المرأة على الزوج
وقبيلة الزوج على المرأة لان الولد انتشار جزئية واتحادا بينهما ولهذا يضاف الولد الواحد
الى الشخصين جميعا فصار كان الموطوءة جزء من الواطي والواطي جزء منها فتكون قبيلته قبيلتها
وقبيلتها قبيلته فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجوز وطي الموطوءة مرة اخرى لكن انما جاز ذلك دفعا للحرج
وكذا تتعدى هذه من الزنا الى اسبابه فالزنا واسبابه انما يفيد حرمة المصاهرة بواسطة الولد لا من
حيث انه زنا كما ان التراب انما يطهر الاحداث لاجل قيامه مقام الماء لا من حيث نفسه ولا يفيد
الملك عطف على لا تثبت وتفريع ثان للشافعي رح وذلك لان الغصب حرام ومعصية فلا يكون سببا
لامر مشروع هو الملك فاذا هلك المغصوب وقضي عليه بالضمان وعندنا يملك الغاصب المغصوب بعد الضمان
فيملك اكسابه الباقية في يده وينفذ بيعه الماضي لانه لو لم يملك الغاصب المغصوب بل بقي في ملك المالك
لاجتمع البدلان في ملكه وهو الاصل مع الضمان وذلك لا يجوز فلما ملك المالك الضمان يجب ان
يملك الغاصب المغصوب فالضمان عنده بمقابلة اليد الفائتة عن المالك وعندنا بمقابلة الملك
الفائت الا في المدبر فانه اذا غصب رجل مدبرا احد وهلك في يده يضمنه ولا يملكه جبرا لليد الفائتة ولا يكون
سفر المعصية سببا للرخصة تفريع ثالث للشافعي رح ذلك لان سفر المعصية وهو سفر الآبق وقاطع الطريق
والباغي معصية وحرام فلا يكون سببا للمشروع وهو الرخصة في افطار الصوم وقصر الصلوة وعندنا
تعم الرخصة للمطيع والعاصي جميعا لان السفر ليس بقبيح في نفسه بل القبح للمعصية مجاورة له منفك عنه
فيصلح سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء تفريع رابع للشافعي رح وذلك لان استيلاء الكافر
على مال المسلم واحرازه بدار الحرب امر حرام محظور فلا يصلح ان يكون سببا للملك وعندنا يكون ذلك سببا للملك لان
الحظر انما يكون بالمالك لا بالفعل اذا اخذوه وادخلوه في دارهم فات منا اليد للملك فكان استيلاءهم على محل معصوم
بقاء وان كان معصوما ابتداء فيملكونه وقد ثبت لك من اشارة قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم الاية كما في التيسير
بمكة انما سموا فقراء لاستيلاء الكفار على اموالهم لما فرغ المصنف عن بيان الخاص بجميع اقسامه شرع في بيان العام فقال



واما العام فما يتناول افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول فكلمة ما عبارة عن لفظ موضوع لان العموم
لا يجري في المعاني والعام من اقسام وجوه النظم وضعا كالخاص وبقوله يتناول افرادا خرج الخاص اما خاص العين
فظاهر واما خاص الجنس والنوع فلانه يتناول مفهوما كليا او فردا واحدا يحتمل الصدق على كثيرين
وليس هو بموضوع للافراد بنفسه وكذا خرج اسماء العدد لانه يتناول الاجزاء دون الافراد وكذا خرج
به المشترك لانه يتناول معاني لا افرادا ثم قوله متفقة الحدود على سبيل الشمول لبيان تحقيق ماهية العام
لا للاحتراز وقيل متفقة الحدود احتراز عن المشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود وعلى سبيل
الشمول احتراز عن النكرة المنفية فانها تتناول الافراد على سبيل البدلية دون الشمول وانما اكتفى
المصنف بالتناول دون الاستغراق اتباعا لفخر الاسلام فانه لا يشترط عنده في العام الاستغراق
لجميع الافراد فالجمع المعرف والمنكر كل عام وعند صاحب التوضيح يشترط في العام الاستغراق فيكون
الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص وانه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا بيان لحكمه بعد بيان معناه فقوله
يوجب الحكم رد على من قال انه مجمل لاختلاف اعداد الجمع فلا يكون موجبا اصلا بل يجب التوقف حتى
يقوم الدليل على معين وقوله فيما يتناوله رد على من قال لا يوجب للمفرد الا الواحد ولا الجمع الا
الثلث والباقي موقوف على قيام الدليل وقوله قطعا رد على الشافعي رح حيث ذهب الى ان
العام ظني لانه ما من عام الا وقد خص عنه البعض فيحتمل ان يكون مخصوصا منه البعض وان لم نقف عليه
فيوجب العمل لا العلم كخبر الواحد والقياس ونقول هذا احتمال ناشئ بلا دليل وهو لا يعتبر واذا خص عنه البعض
كان الاحتمال ناشئا عن دليل فيكون معتبرا فعندنا العام قطعي فيكون مساويا للخاص حتى يجوز نسخ الخاص به اي بالعام
لانه يشترط في الناسخ ان يكون مساويا للمنسوخ او خيرا منه كحديث العرنيين نسخ بقوله عليه السلام استنزهوا
عن البول والعرنيون قبيلة منسوبون الى عرينة تصغير عرنة الشيء وهي اي عرنة بعرفات وحديثهم ما روى انس
بن مالك رح ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله
عليه السلام ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من البانها وابوالها فصحوا ثم ارتدوا وقتلوا الرعاة واستاقوا الابل
فبعث رسول الله صلعم في اثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا فهذا حديث

خاص ببول الابل يدل على طهارته وحله وبه تمسك محمد رح في ان بول ما يوكل لحمه طاهر ويحل
شربه للتداوي وغيره وعندهما هو منسوخ بقوله عليه السلام استنزهوا من البول فانه عام لماكول اللحم وغيره
فقد نسخ الخاص بهذا العام فبول ما يوكل لحمه وغيره كله نجس حرام لا يحل شربه واستعماله للتداوي
وغيره عند ابي حنيفة رح ويحل عند ابي يوسف رح في التداوي للضرورة على ما عرف وقصة هذا الحديث
الناسخ ما روي انه عليه السلام لما فرغ من دفن صحابي صالح ابتلي بعذاب القبر جاء الى امرأته فسألها
عن اعماله فقالت كان يرعى الغنم ولا يتنزه من بوله فحينئذ قال عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة
عذاب القبر منه فهو بحسب شان النزول ايضا خاص ببول ما يوكل لحمه كما كان المنسوخ خاصا به لكن
العبرة لعموم اللفظ والذي يدل على كون حديث العرنيين منسوخا بهذا الحديث ان المثلة التي
تضمنها حديث العرنيين منسوخة بالاتفاق لانها كانت في ابتداء الاسلام واذا اوصى بخاتم لانسان ثم بالفص
منه لآخر ان الحلقة للاول والفص بينهما تائيد لمقدمة مفهومة مما قبل وهي ان العام مساو للخاص مسئلة فقهية وهي
انه اذا اوصى واحد بخاتم لانسان ثم اوصى بكلام مفصول بعده بفص ذلك الخاتم بعينه لانسان آخر فتكون الحلقة
للموصى له الاول خاصة والفص مشتركا بين الاول والثاني على السوية وذلك لان الخاتم عام اي كالعام لان
العام المصطلح هو ما يشمل افرادا والخاتم لا يصدق الا على فرد واحد لكنه كالعام يشمل الحلقة
والفص كليهما والفص خاص بمدلوله فقط فاذا ذكر الخاص بعد العام بكلام مفصول وقع التعارض بينهما في
حق الفص فيكون الفص للموصى لهما جميعا ليستوي العام مع الخاص بخلاف ما اذا اوصى بالفص بكلام موصول فلا يكون بيانا
لان المراد بالخاتم فيما سبق الحلقة فقط فتكون الحلقة للاول والفص للثاني وعند ابي يوسف رح يكون الفص للثاني
البتة سواء اتى بكلام موصول او مفصول لان الوصية انما تلزم بعد مماته لا حيوته فكان الموصول والمفصول سواء
كما في الوصية بالرقبة لانسان وبخدمتها لآخر قلنا الوصية بالرقبة لا تتناول الخدمة لانهما شيئان مختلفان
بخلاف الخاتم فانه يتناول الفص لا محالة فيكون كالقياس مع الفارق ثم ان في نوعي العام من
اختلف فيهما الشافعي رح مع ابي حنيفة رح ظنا منه بانهما مخصوصان عند ابي حنيفة رح وليس كذلك بل تعم الاول في قوله
تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه كلمة ما عامة لكل ما لم يذكر اسم الله عليه عمدا او نسيانا فينبغي ان يحل متروك التسمية سهوا

كما ذهب اليه الكرخي ولكنكم خصصتم الناسي من ﴿ولا تأكلوا﴾ وقلتم انه يجوز متروك التسمية ناسيا والآية محمولة على العامد فقط قلنا ان تخصيص العامد منه ايضا بالقياس على الناسي بخبر الواحد هو قوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم فلم يبق في الآية الا ما كان من لوجاء باسماء الاصنام وتقرير الثاني ان في قوله تعالى ومن دخله كان آمنا كلمة من الخ عامة شاملة لمن دخل في البيت بعد قتل الانسان وبعد قطع اطرافه او دخل في البيت ثم قتل فيه حلالا فينبغي ان يكون كل من هؤلاء آمنا وانتم خصصتم من هذا من قتل في البيت لعدم الدخول ومن دخل فيه بعد قطع اطرافه وقلتم انه يقتص منه هذين في البيت قلنا ان تخصيص الصورة الثالثة اليضا وهو من دخل في البيت بعد ان قتل انسانا فيقتص منه بالقياس على الصورتين الاوليين وبخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم فلم يبق تحت هذا العام الا الآمن من عند الناس فاجاب المصنف رح عن جانب ابي حنيفة رح بقوله ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ومن دخله كان آمنا بالقياس وخبر الواحد اي لا يجوز تخصيص الشافعي رح العامد عن قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه بالقياس على الناسي وقوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم وتخصيص الداخل في البيت بعد القتل عن قوله تعالى ومن دخله كان آمنا بالقياس على القاتل بعد الدخول وعلى الاطراف وقوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم لانهما ليسا بمخصوصين تعليل لقوله لا يجوز اي لان هذين العامين ليسا بمخصوصين ولا كما زعمتم حتى يخصا ثانيا بالقياس وخبر الواحد لان الناسي ليس بداخل في قوله تعالى مما لم يذكر اسم الله عليه لعدم الذاكر فلم يخص من الآية حتى يقاس عليه العامد وكذا الذي عليه قصاص في الطرف لم يخص من الآمن اذ المراد بالامن آمن الذات والاطراف كانها ليست من الذات بل من المال وكذا القاتل بعد الدخول فيه يعني قوله ومن دخله كان آمنا من صار مباح الدم بردة او زنا او قصاص لا لانه باشر الاثم لهتك حرمة البيت بعد الدخول فهو خارج عن عموم الآية لا انه مخصوص منها لان ضمير دخله راجع الى البيت والمقصود بيان ان الحرم لا يعطي الامن لمن هتك حرمته واحد بدليل قوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه الآية فانهم لم يروا انا جعلنا حرما آمنا ثم ان المصنف رح لما فرغ عن بيان العام الغير المخصوص شرع في بيان العام المخصوص اورد فيه ثلثة مذاهب وبين كل مذهب بدليل وشبهه بمسئلة فقهية فقال فان لحقه خصوص معلوم او مجهول لا يبقى قطعيا لكنه لا يسقط الاحتجاج به اي ان لحق هذا العام الذي كان قطعيا مخصص

معلوم المراد او مجهول المراد فالمختار انه لا تبقى قطعية ولكن يجب العمل به كما هو شان سائر
الدلائل الظنية من خبر الواحد والقياس والتخصيص في الاصطلاح هو قصر العام على بعض مسمياته
بكلام مستقل موصول فان لم يكن كلاما بان كان عقلا او حسا او عادة او نحوه لم يكن تخصيصا اصطلاحا
ولم يصر ظنيا وكذا ان لم يكن المخصص مستقلا بل كان غاية او شرطا او استثناء او صفة وسيجيء تفاصيلها
وكذا ان لم يكن موصولا بل كان متراخيا لا يسمى تخصيصا بل نسخا على ما يجيء هكذا قالوا وعند
الشافعي رح كل ذلك يسمى تخصيصا لانه عنده هو قصر العام على بعض المسميات مطلقا واكثر
ما يطلق التخصيص على المتراخي مجازا عندنا ايضا ونظير الخصوص المعلوم والمجهول قوله
تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فالبيع لفظ عام لدخول لام الجنس فيه وقد خص الله
منه الربوا وهو في اللغة الفضل ولم يعلم اي فضل يراد به لان البيع لم يشرع الا للفضل
فهو حينئذ نظير الخصوص المجهول ثم بينه النبي عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير
والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا فهو حينئذ
نظير الخصوص المعلوم لكن لم يعلم حال ما سوى الاشياء الستة المتبعة لهذا قال عمر رض خرج النبي عم عنا
ولم يبين لنا ابواب الربوا اي بيانا شافيا فاحتاجوا الى التعليل والاستنباط فعلل ابو حنيفة
رح بالقدر والجنس والشافعي رح بالطعم والثمنية ومالك رح بالاقتيات والادخار فعمل كل متبعيه عليه
في تحريم اشياء وتحليل اشياء على ما ياتي في باب القياس ان شاء الله تعالى عملا لشبه الاستثناء والنسخ
للمذهب المختار وبيانه ان دليل التخصيص وهو قوله تعالى وحرم الربوا يشبه الاستثناء باعتبار حكمه
وهو ان المستثنى كما لم يدخل فيما قبل كذلك المخصوص لم يدخل تحت العام ويشبه الناسخ باعتبار صيغته
وهو ان صيغته مستقلة كالناسخ فيجب علينا ان نرعى كلا الشبهين ونوفر حظ كل منهما على تقدير كون الخصوص
معلوما ومجهولا لا ان نقتصر على الشبه الاول كما اقتصر عليه اهل المذهب الثاني ولا ان نقتصر على الشبه الثاني كما اقتصر عليه اهل
المذهب الثالث فقلنا اذا كان دليل الخصوص معلوما فرعاية شبه الاستثناء تقتضي ان يبقى العام قطعيا على حاله لان المستثنى
اذا كان معلوما كان المستثنى منه في الافراد الباقية على حاله ورعاية شبه الناسخ تقتضي ان لا يصح الاحتجاج بالعام اصلا لان الناسخ مستقل كل

وان لم يقبل الناسخ بنفسه لئلا يلزم معارضة التعليل النص واذ قبل التعليل فلا يدرى كم يخرج بالتعليل فكم يبقى فيصير
مجهولا وجهالته تؤثر في جهالة العام فلرعاية الشبهين جعلنا العام بين بين قلنا لا يبقى قطعيا لكن يصح
التمسك به واذا كان دليل الخصوص مجهولا فينعكس المعلوم يعني ان رعاية شبه الاستثناء تقتضي ان لا يصح
التمسك بالعام اصلا لان جهالة المستثنى تؤثر في جهالة المستثنى منه والمجهول لا يفيد شيئا ورعاية
شبه الناسخ تقتضي ان يبقى العام قطعيا لان الناسخ المجهول يسقط بنفسه فلرعاية الشبهين جعلنا العام ههنا
ايضا بين بين قلنا لا يبقى قطعيا لكن يصح التمسك به فصار كما اذا باع عبدين بالف على انه
بالخيار في احدهما بعينه وسمى ثمنه تشبيه لدليل الخصوص المذكور بمسئلة فقهية اي دليل الخصوص
على هذا المذهب المختار نظير هذه المسئلة الفقهية وهي ان يعين الخيار في احد العبدين المبيعين وسمى ثمنه
على حدته وذلك لان هذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يعين محل الخيار ويسمي ثمنه والثاني ان لا
يعين ولا يسمي والثالث ان يعين ولا يسمي والرابع ان يسمي ولا يعين فالعبد الذي فيه الخيار داخل
في العقد غير داخل في الحكم فمن حيث انه داخل في العقد يكون رده من المبيع بخيار الشرط تبديلا فيكون
كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بيانا انه لم يدخل فيكون كالاستثناء
فيكون كالمخصص الذي له شبه بالاستثناء وشبه بالنسخ فرعاية شبه النسخ تقتضي صحة البيع في الصور
الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع ببيع على حدة فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء
بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء تقتضي فساد البيع في الصور الاربع لجعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول
المبيع فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه وهو المذكور في المتن صح البيع لشبه الناسخ
ولم يعتبر ههنا جعل قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما اعتبر اذا جمع بين الحر والعبد وفصل
الثمن لان الحر لم يكن محلا للبيع فاشتراط قبوله ليس من مقتضيات العقد وفي مسئلتنا العبد الذي
فيه الخيار داخل في العقد فلا يكون شرطا مخالفا لمقتضى العقد وان جهل احدهما او كلاهما لا يصح لشبه الاستثناء
ففي صورة جهل كليهما يصير كانه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بحصته فذلك باطل وفي صورة جهل المبيع
يصير كانه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بخمسمائة وفي صورة جهل الثمن يصير كانه قال بعتهما بالف الا هذا بحصته من الالف

ولم يتعرض لهذه الصورة شبه الناسخ لان الناسخ المجهول يسقط بنفسه فيبطل شرط الخيار ويلزم العقد في

العبدين وبخلاف ما قصده القائل وقيل انه يسقط الاحتجاج به كالاستثناء المجهول لان كل واحد منهما لبيان

انه لم يدخل هذا هو المذهب الثاني واليه ذهب الكرخي وعيسى بن ابان وهؤلاء قد فرطوا في هذا العام المخصوص

البعض ويقولون لا يبقى العام قابلا للتمسك اصلا سواء كان المخصوص معلوما كما اذا قيل اقتلوا المشركين

ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما اذا قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم شبهوه بالاستثناء

فقط لانهم لم يراعوا جانب الصيغة بل اعتبروا المعنى فقط وهو عدم الدخول ولذا شبهوه بالاستثناء

المجهول لانه اذا كان دليل الخصوص مجهولا فظاهر انه كالمجهول وان كان معلوما فبالتعليل يصير مجهولا

وان كان الاستثناء في نفسه مما لا يقبل التعليل فصار كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد والتشبيه الدليل هذا

المذهب مسئلة فقهية مذكورة فانه اذا باع العبد والحر بثمن واحد بان يقول بعتهما بالالف فالحر لا يدخل في

البيع فيكون استثناء ويبقى العبد بالحصة من الالف ابتداء فالحر لا يدخل ابتداء وهو يبطله بجهالة الثمن بخلاف ما اذا فصل

الثمن بان يقول بعت هذا بخمسمائة وهذا بخمسمائة فانه يجوز عندهما خلافا لابي حنيفة رح لانه جعل قبول ما ليس

بمبيع شرطا لقبول المبيع وقيل انه يبقى كما كان اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما مستقل بنفسه بخلاف

الاستثناء هذا هو المذهب الثالث فهؤلاء قد افرطوا في حق العام بالبقاء قطعيا كما كان شبهوه بالناسخ

فقط من حيث استقلال الصيغة ولم يلتفتوا الى رعاية جانب الاستثناء فقط فان كان دليل الخصوص معلوما فظاهر

ان الناسخ المعلوم لا يؤثر في تغيير ما بقي من الافراد الغير المنسوخة وان كان مجهولا فالناسخ المجهول يسقط بنفسه ولا يؤثر

جهالته في تغيير ما قبله فصار كما اذا باع عبدين ثم هلك احدهما قبل التسليم والتشبيه هو الدليل لهذا المذهب مسئلة فقهية

مذكورة فانه اذا باع عبدين بثمن واحد بان قال بعتهما بالف ثم مات احد العبدين قبل التسليم يبقى البيع في الآخر

بحصته من الالف لانه بيع بالحصة بقاء فكان فسخ البيع في الميت بعد انعقاده وهو جائز وههنا مذهب رابع

مذكور في التوضيح وغيره لم يذكره المص وهو ان دليل الخصوص ان كان مجهولا يسقط الاحتجاج به على ما قال الكرخي

وان كان معلوما فكالاستثناء وهو لا يقبل التعليل فيبقى العام قطعيا على ما كان قبل ذلك ولما فرغ عن

بيان تخصيص العام شرع في ذكر الفاظ فقال والعموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى او بالمعنى

لغيره كرجال وقوم يعني ان العام على نوعين احدهما ما تكون الصيغة والمعنى كلاهما عاما والا على الشمول
بان تكون الصيغة صيغة جمع والمعنى مستوعبا في الغرض والآخر ان لا تكون الصيغة دالة على العموم ويكون
المعنى عاما بالاستيعاب ولا يتصور عكسه لان خلاء المعنى عن اللفظ العام الموضوع غير معقول الا
بالتخصيص وذلك شيء آخر فالاول مثاله رجال ونساء وغيرهما من الجموع المنكرة والمعرفة والقلة والكثرة
لكن في القلة من الثلاثة الى العشرة وفي الكثرة قيل من الثلاثة وقيل من العشرة الى ما لا يتناهى لكن هذا مختار
فخر الاسلام لانه لا يشترط الاستيعاب في معنى العام بل يكتفي بانتظام جمع من المسميات وعند
من شرط الاستيعاب الاستغراق فيكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام على ما ذكر في
التوضيح والآخر مثاله قوم ورهط فان القوم صيغته صيغة مفرد بدليل انه يثنى ويجمع يقال قومان
واقوام لكن معناه معنى العام لانه يطلق على الثلاثة الى العشرة كما ان رهطا يطلق الى التسعة
ولكن يشترط في اطلاق لفظ القوم ان تكون الآحاد مجتمعة ولهذا يصح الاستثناء للواحد في قولك
جاء في القوم الا زيدا باعتبار ان مجيء المجموع لا يكون الا باعتبار مجيء كل واحد بخلاف ما اذا قيل
يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا لان الحكم ههنا متعلق بالمجموع من حيث المجموع ولهذا يصح على العشرة
الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا ومن وما يحتملان العموم والخصوص واصلهما العموم يعني انهما في اصل
الوضع للعموم ويحتملان في الخصوص لعارض القرائن سواء استعملا في الاستفهام او الشرط او الخبر وقيل ان
الخصوص يكون في الاخبار فمنتقض بالاطراد ومن في ذوات من يعقل كما في ذوات ما لا يعقل اي الاصل
في من ان يكون لذوات من يعقل كقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه وقد يستعمل في غير من يعقل مجازا
كما في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه والاصل في ما ان يكون في ذوات ما لا يعقل كقولهم ما في الدار فالجواب درهم
او دينار لا زيد وعمرو وقد يستعمل في غيرها كما سيأتي فاذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤوا عتقوا
تفريع لكون كلمة من عامة وذلك لان معناه كل من شاء العتق من عبيدي فهو حر وكلمة من عامة
وصفت بصفة عامة وهي المشيئة ومن تحتمل البيان فلما شاء الكل يعتقوا جميعا عملا بعموم كلمة من
بخلاف ما اذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه باسناد المشيئة الى المخاطب فان عند ابي حنيفة ان يعتقهم

الا واحدا عند ابی حنیفة رح لان کلمة من للعموم ومن للتبعیض فلا یستقیم العمل بهما الا اذا بقی واحد منهم غیر معتق وکذا المشیئة صفة خاصة للمخاطب وقیل کلمة من للتبعیض فی کل من المثالین لکن فی المثال الاول کل من العبید الثانی بعض مع قطع النظر عن غیره فیعتق الکل وفی المثال الثانی واحد یتعلق مشیئته بالکل فیه فلا یستقیم التخصیص البعض ولکن یرد علیه انه ان شاء الکل علی الترتیب فیصدق علی کل احد انه شاء عتقه حال کونه بعضا من العبید فتامل فیه فان قال لامته ان کان ما فی بطنک غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجاریة لم تعتق لان تفریع یکون کلمة ما عامة لان المعنی حینئذ ان کان جمیع ما فی بطنک غلاما فانت حرة ولم یکن کذلک بل کان بعض ما فی بطنها غلاما وبعضه جاریة فلم یوجد الشرط الاتقال فحینئذ ینبغی ان یجب قراءة جمیع ما تیسر من القرآن فی الصلوة عملا بقوله تعالی فاقرؤا ما تیسر من القرآن لانا نقول بناء الامر علی التیسر ینافی ذلک یا یجی بمعنی من مجاز الکقوله تعالی والسماء وما بناها ولم یتعرض المثل فی ذلک فی من علی ما ذکرت لقلته ویدخل فی متقابلین بعقل الیضم فتقول ما زید فجوابه الکریم وقال الله تعالی فانکحوا ما طاب لکم ای الطیبات لکم وکل للاحاطة علی سبیل الافراد ای جعل کل فرد کان لیس معه غیره فهذا یسمی عموم الافراد وهی تصحب الاسماء فتعمها ای تدخل علی الاسماء فتعمها دون الافعال لانها لازمة الاضافة والمضاف الیه لا یکون الا اسما فان قال کل امرأة اتزوجها فهی طالق بحیث تتزوج کل امرأة ولا یقع الطلاق علی امرأة واحدة مرتین ولما کانت کلمة کل للعموم مدخولها فان دخلت علی المنکر اوجبت عموم افراده لانه مدلولها لغة وان دخلت علی المعرف اوجبت عموم اجزائه لانه مدلولها عرفا ولهذا لو قال انت طالق کل تطلیقة یقع الثلث وان قال کل التطلیقة یقع واحدة حتی فرقوا بین قولهم کل رمان ماکول وکل الرمان ماکول بالصدق والکذب ای یصدق الاول وکذب الثانی لان معنی الاول کل فرد من الرمان مما یصلح ان یوکل وهو صادق ومعنی الثانی کل اجزاء الرمان مما یوکل وهو کذب لان القشر لا یوکل قط واذا وصلت بما اوجبت عموم الافعال بان یقول کلما تزوجت امرأة فهی طالق فمعناه کل وقت اتزوج امرأة فهی طالق فهو قصدا یقع علی عموم التزوجات

ويثبت عموم الاسماء فيه ضمنا لان عموم التزوج لايكون الا بعموم النساء فيحنث بكل تزوج سواء تزوج
امراة مرارا او تزوج امراة بعد امراة كعموم الافعال في كل اي كما ان عموم الافعال يثبت في لفظ كل
ضمنا العموم الاسماء بالعكس كلمة كلما وكلمة الجميع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد ولما كان في
لفظ كل فيعتبر جميعهم صدق عليه بالعدد مجتمعة معا حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل
كذا فدخل عشرة معا ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا والنفل هو ما يعطيه الامام زائدا على سهم الغنيمة
فان دخل عشرة معا في صورة الجميع يكون الكل مشتركا بينهم في ذلك النفل الموعود عملا بالحقيقة وان دخلوا
فرادى يستحق النفل الاول خاصة عملا بالمجازه هو ان يجعل بمعنى كل ثم اعترض عليه بانه يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز حينئذ والجواب انه لا يستعار بمعنى كل بعينه لانه لو كان كذلك كان للكل نفل تام في صورة
ما دخلوا معا بل هو مجاز عن السابق في الدخول ثم احدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما
للاول الواحد عملا بعموم المجاز والاولى ان يقال ان الغرض من هذا الكلام هو اظهار الشجاعة
والجلادة فاذا استحقه جماعة باعتبار ظاهر معناه الحقيقي فاستحقاق الواحد له بالطريق الاولى
بدلالة النص لانه فيه اظهار كمال الشجاعة وفي كلمة كل يجب لكل تمام النفل يعني اذا قال كل
من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا يجب لكل واحد منهم نفل تام لان
كلمة كل للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كان ليس معه غيره هو اول بالنسبة
الى من تخلف من الناس ثم لم يدخل ولو دخل عشرة فرادى كان النفل للاول خاصة لانه الاول من كل وجه
وكلمة كل يحتمل الخصوص في كلمة من طلب النفل اي ان قال من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل
عشرة حالا يستحق احد منهم لان الاول اسم لفرد سابق دخل ثم الاول لم يوجد بل وجد الداخلون الا لو دخل متعاقبين
ليست محكمة في العموم حتى تؤثر في تغيير لفظا ولا بخلاف كلمة كل والجميع فانه تغيير بما قوله اولا ولو دخل
عشرة فرادى يستحق الاول النفل خاصة دون الباقين ثم لما فرغ عن بيان العام الصيغي والمعنوي
وضعا ذكر ما يكون عمومه عارضا بسبب خارجي فقال ثم النكرة في موضع النفي تعم وذلك لانها في اصل وضعها
للماهية او لفرد واحد غير معين على اختلاف القولين فاذا دخل عليها النفي تعم لنفي الماهية والفرد الغير المعين

لايكون الا كذلك فان تضمن معنى من الاستغراقية كان نصا فيه كما في لا رجل في الدار وقوله
لا اله الا الله والا كان ظاهرا فيه محتملا للخصوص والدليل على عمومها الاجماع والاستعمال وقوله
تعالى اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى فلو لم يكن قوله
على بشر وقوله من شيء مفيدا للسلب الكلي لما كان قوله قل من انزل الكتاب رد اله على سبيل الايجاب
الجزئي لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي وفي الاثبات تخص لكنها مطلقة اي اذا
لم تكن تحت النفي بل كانت في الاثبات فتكون خاصة لفرد واحد غير معين لكنها مطلقة بحسب
الاوصاف كما اذا قلت اعتق رقبة يدل على عتق رقبة واحدة محتملة لاوصاف كثيرة بان يكون
سوداء او بيضاء او غير ذلك اذا قلت جاءني رجل لعينه منه مجيء واحد منهم مجهول الوصف وليس المراد
بالمطلق ههنا هو الدال على الماهية من غير دلالة على الوحدة والكثرة بل هي الدالة على الوحدة
من غير دلالة على التعين الاوصاف وهذا هو الذي عند الشافعي رح في ظنها عامة وهو معنى قوله
وعند الشافعي رح تعم حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار فانه يقول ان لفظ رقبة في قوله
تعالى فتحرير رقبة عامة شاملة للمؤمنة والكافرة والسوداء والبيضاء والزمنة والمجنونة والعمياء والمدبرة
وغيرها وقد خصت منها الزمنة والمدبرة ونحوها بالاجماع فاخص منها الكافرة بالقياس عليها ونحن
نقول ان تخصيص الزمنة ليس بتخصيص بل هو غير داخل تحت الرقبة المطلقة اذ هو فائت جنس المنفعة و
الرقبة المطلقة ما تكون سليمة عن العيب والمدبرة غير مملوكة من وجه فلا يتناولها اسم الرقبة فلا
ينبغي ان يقاس عليها الكافرة في التخصيص ولنا في هذا المقام ضابطتان احدهما ان المطلق يجري
على اطلاقه والثانية ان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل فالاول في حق الاوصاف كالايمان
والكفر والثاني في حق الذات كالزمانة والعمى ثم قال صاحب التلويح ان هذا النزاع لفظي اذ
لا يقول الشافعي رح بتحرير رقبات في الظهار وانما يقول بتحرير رقبة واحدة فقط فحينئذ
ما قلنا الا العموم للاوصاف فسلو ان سمي هذا اطلاقا او عموما وان وصفت بصفة عامة تعم هذا انه استثناء
مما سبق كانه قال ومع كونها في الاثبات تخص الا اذا كانت موصوفة بصفة عامة فانها تعم لكل ما وجد فيه هذه الصفة وان كانت خاصة في الاخرى بحسب اصلها

وهذا بحسب العرف والاستعمال والا فعموم الصفة وخصوص التقييد بحسب الظاهر ولهذا لم تكن عامة لو اذا
كانت تلك الصفة في نفسها خاصة كقولك والله لا اضرب الا رجلا ولدني فان الحالف لا يكون الا واحدا
ولكن هذا الاصل اكثري لا كلي والا فقد تعم بدون الصفة كما في قوله تمرة خير من جرادة وقوله علمت
نفس ما احضرت علمت نفس ما قدمت وقد تخص بالصفة كما اذا قال والله لا تزوجن امراة كوفية
فيتزوج امراة واحدة ومثل قولك لقيت رجلا عالما كقوله والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا مثال
لعموم النكرة الموصوفة فان رجلا كان نكرة في الاثبات خاصة برجل واحد لم تكلم لقوله كوفيا فيحنث
ان تكلم رجلين لما قال كوفيا عم جميع رجال الكوفة فلا يحنث بتكلم كل من كان من رجال الكوفة
قوله والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه مثال ثان لعموم النكرة الموصوفة وهو خطاب لامرأتين فان
قوله يوما نكرة موضوعة ليوم واحد فلو لم يصفه بقوله اقربكما فيه لكان موليا بعد قربان يوم احدا
هذا ايلاء مؤبد وليس موقتا باربعة اشهر حتى نقص الاشهر الاربعة بيوم لما وصفه بقوله اقربكما فيه لم يكن موليا
ابدا لان كل يوم يقربهما فيه يكون مستثنى من اليمين لهذه الصفة العامة فلا يحنث به وكذا اذا قال
اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه انهم يعتقون مثال ثالث لكون النكرة عامة بعموم الوصف على
سبيل التشبيه للقاعدة فان قوله اي عبيدي ليس بنكرة نحوية لكونه مضافا الى المعرفة ولكن لشبه
النكرة في الابهام وصف بصفة عامة وهو قوله ضربك فيعم لعموم الصفة فيعتق كل منهم ان ضربوا
المخاطب جملة مجتمعين او متفرقين بخلاف ما اذا قال اي عبيدي ضربته فهو حر باضافة الضرب الى
المخاطب وجعل العبيد مضروبين فانهم لا يعتقون كلهم اذا ضرب المخاطب جميعهم بل ان ضربهم بالترتيب
عتق الاول لعدم المزاحم وان ضربهم دفعة يخير المولى في تعيين احد منهم ووجه الفرق على المشهور
ان في الاول وصفه بالضاربية فيعم لعموم الصفة وفي الثاني قطع عن الصفة لكونه مسندا الى المخاطب دون
انتهى العيم ليبقى الى الاخص الخصوص واعترض عليه بانكم ان اردتم الوصف النحوي فليس شيء من المثالين من
قبيل الوصف لان ايا موصولة او شرط وان اردتم الوصف المعنوي ففي كل من المثالين حاصل لان في الاول
وصفه بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية الا ترى ان في قوله الا يوما اقربكما فيه جاء العموم مع انه لم يقع علا فيه

لا فاعلا فينبغي ان يكون في المفعول كذلك ح اجيب بان الضرب يقوم بالضارب فقط لا بالمضروب
والمفعول به فضلة لا يتوقف الفعل عليه بخلاف يوما ح مفعول فيه فانه جزء من الفعل لانه عبارة
عن الحدث مع الزمان فيتلازمان وقيل في الفرق بينهما ان في الصورة الاولى لما علق العتق
بضرب العبيد يسارع كل منهم الى ضربه لاجل عتقه فلا يمكن التخيير فيه من المولى بلا مرجح فعمهم بخلاف
الصورة الثانية فانه علق فيها على ضرب المخاطب فلا ينبغي له ان يضربهم جميعا ليعتقوا فيخير فيه المولى
بين واحد منهم كذا اذا دخلت لام التعريف فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد وجبت العموم يعني كما
ان النكرة اذا وصفت بصفة عامة تعم كذلك اذا دخلت لام المعرفة في صورة لا يستقيم التعريف بمعنى العهد
اوجبت العموم سواء كان العموم للجنس كما ذهب اليه فخر الاسلام ام بالجواز للاستغراق كما ذهب اليه اهل
العربية وجمهور الاصوليين وفيه تنبيه على ان العهد هو الاصل في اللام فما دام يستقيم العهد لا يصار الى
معنى آخر سواء كان عهدا خارجيا او ذهنيا كما ذهب اليه البعض وقيل عهدا خارجيا فقط فانه
الاصل في التعريفات والمعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان لم يستقيم العهد بان لم
يكن ثمة فرد معهود او لم يجر ذكره فيما سبق حمل على الجنس فيحتمل الادنى والكل على حسب
قابلية المقام او على الاستغراق فيستوعب الكل يعني كما في قوله تعالى ان الانسان لفي
خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله السارق والسارقة والزانية والزاني وامثاله ح
ليسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت على الجمع عملا بالدليلين تفريع على قوله اوجبت العموم اي انما
القدر اذا كان دخول اللام في المفرد واما اذا كان على الجمع فثمرة عمومه انه يسقط معنى الجمع فلا
يكون اقله الثلث اذ لو بقي جمعا لم يظهر للام فائدة اذ لا عهد ولا استغراق ولا جنس فيجب ان يحمل
على الجنس ليكون ما دون الثلثة محمولا للجنس وما فوقه للجمع فيحنث بتزوج امراة واحدة اذا حلف
لا يتزوج النساء ولو كان معنى الجمع باقيا لما حنث بما دون الثلثة ومثله قوله تعالى لا يحل لك النساء من
بعد وقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية فيكفي الصدقة لجنس الفقير والمسكين عند الشافعي
رح لا بد ان يصرف الى الفقراء الثلثة والمساكين الثلثة عملا بالجمع هذا غاية ما قيل في هذا المقام

وفيه تامل ثم انه لما ذكر افادة النكرة والمعرفة التعميم اورد في تقريبه بيان ما ورد النكرة والمعرفة في مقام احد وان لم يكن ذلك من مباحث العام فقال والنكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى وهذا لا يختص بالتعريف باللام والاضافة دون الاعلام ونحوها فاذا اعيدت باللام كان فيه اشارة الى ما سبق فيكون عينه كقوله تعالى انا ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو كانت عين الاولى لتعينت نوع تعين ولم تبق فيها نكارة والمقدر خلافه والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى لان اللام يشير الى معهود مذكور فيما سبق ومثال هاتين القاعدتين قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا فان العسر اعيد معرفا فيكون عين الاول واليسر اعيد منكرا فيكون غير الاول فعلم ان مع كل عسر يسرين وهو معنى قول ابن عباس رضي مرويا عن النبي عليه السلام لن يغلب عسر يسرين وقال الشاعر اذا اشتدت بك البلوى ففكر في الم نشرح فعسر بين يسرين اذا فكرته فافرح وقال فخر الاسلام عندي في هذا المقام نظر لانه يحتمل ان تكون الجملة الثانية تاكيدا للاولى كما ان قوله لنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا لا يدل على ان معه كتابين فيكون العسر واحدا واليسر واحدا واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو كانت عين الاولى لتعينت بلا اشارة حرف يدل عليه وهو لطيف ولم يوجد لهذا مثال في النص وقد جعلوا في مثاله ما اذا اقر بالف مقيد بصك بحضرة شاهدين في مجلس ثم بالف بصك بحضرة شاهدين آخرين في مجلس آخر يكون الثاني غير الاول بمنزلة الفان ينبغي ان يعلم ان هذا كله عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد يعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا فالكتاب الاول القرآن والثاني التورية والانجيل وقد تعاد النكرة نكرة مع عدم مغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد ومثال ذلك ثم لما فرغ من ذكر العام اقتضى ما ينتهي اليه التخصيص في العام ذكر ان

قال

ان يذكره في مباحث التخصيص لكن لما كان موقوفا على بيان الفاظه اخره عنها فقال ﴿ومنتهى﴾ ما اليه الخصوص

نوعان اي المقدار الذي لا يتعدى الى ما تحته نوعان النوع الاول الواحد فيما هو فرد بصيغته كمن وما والطائفة

والاسم الجنس المعرف باللام ويلحق به الجمع المعرفة بلام الجنس فانهما لو خليا عن الواحد لصنا لغا اللفظ عن

مدلوله كالمراة والنساء نشر على ترتيب اللف فالمراة فرد بصيغته معرفة باللام والنساء جمع لا واحد له

بلام الجنس وينتهي تخصيصهما الى الواحد البتة والنوع الثاني الثلثة فيما كان جمعا صيغة ومعنى كرجال

ونساء منكرا اما لم يدخله لام الجنس ويلحق به ما كان معنى فقط كقوم ورهط فانما ينتهي تخصيص هذا كلها

الى الثلثة لان ادنى الجمع الثلثة باجماع اهل اللغة فلو لم يبق تحته ثلثة افراد لغا اللفظ عن مقصوده وقال

لبعض اصحاب الشافعي رح ومالك ان اقل الجمع اثنان فينتهي التخصيص اليه متمسكا بقوله عليه السلام الاثنان

فما فوقهما جماعة فاجاب عنه المصنف رح بقوله وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث والوصايا

فان في باب الميراث للاثنين حكم الجماعة استحقاقا وحجبا فان للبنتين والاختين الثلثين كما للبنات والاخوات ويحجب

الاخوان الام من الثلث الى السدس كالاخوة الثلثة والوصية اخت الميراث في كونها خلافة بعد الموت

وتتبع الميراث تبعية النفل للفرض فان اوصى لموالي فلان وله مولان او لاخوة زيد وله اخوان استحقا الكل او

على سنة تقدم الامام اي اذا كان المقتدي اثنين يتقدمهما الامام كما يتقدم على الثلثة خلافا لابي يوسف

رح فانه عنده يتوسطهما وذلك لان الامام محسوب في الجماعة كلها الا في الجمعة فان فيها تشترط ثلثة

رجال سوى الامام خلافا لابي يوسف رح اذ عنده يكفي اثنان سوى الامام ولم يذكر المصنف رح الجواب الثالث

الذي ذكره غيره وهو انه محمول على المسافرة بعد قوة الاسلام فانه عليه السلام نهى اولا عن مسافرة

الواحد والاثنين لضعف الاسلام وغلبة الكفار فقال عم الواحد شيطان الاثنان شيطانان و

الثلث ركب اي جماعة كافية ثم لما قوي الاسلام رخص للاثنين وبقي الواحد على حاله فقال

عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وباقي تمسكات المخالف جوابها مذكورة في المطولات ثم لما فرغ عن بحث

العام شرع في بيان المشترك فقال واما المشترك فما يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل البدل اي

بالافراد ما فوق الواحد ليتناول المشترك بين المعنيين فقط وهو يخرج الخاص وقوله مختلفة الحدود يخرج العام

على ما مر وقوله على سبيل البدل لبيان الواقع واحتراز عن قول الشافعي رح انه على سبيل الشمول كما سيأتي وقيل انه احتراز عن لفظ الشيء فانه باعتبار كونه بمعنى الموجود مشترك معنوي خارج عن المشترك وباعتبار كون افراده مختلفة الحقائق داخل في المشترك اللفظي كالقرء للحيض والطهر فانه مشترك بين المعنيين المتضادين لا يجتمعان وقد اوله الشافعي رح بالطهر وابو حنيفة رح بالحيض كما عرفت وحكمه التوقف فيه بشرط التأمل ليترجح بعض وجوهه للعمل يعني التوقف عن اعتقاد معنى معين من المعاني والتأمل لاجل ترجيح بعض الوجوه لاجل العمل لا للعلم القطعي كما تأملنا في القرء بعد ما وجدناه بصيغة ثلثة والثاني يكون اقل الجمع ثلثة على ما مر والثالث بانه بمعنى الجمع لا الانتقال والمجتمع هو الدم في ايام الطهر وكذا المنتقل الدم في ايام الحيض وتحقيقه ان الحيض ان كان هو الدم فهو المجتمع والمنتقل وان لم يكن جامعا بخلاف الطهر فانه ليس بجامع ولا مجتمع ولا منتقل وان كان ايام الدم ففي محل الاجتماع والانتقال بخلاف ايام الطهر فانها ليست بمحل للانتقال وان كانت محلا للاجتماع في بادي الرأي وقد حققت ذلك في التفسير الاحمدي وههنا لا يلتئم المقام لا عموم له اي للمشترك عندنا فلا يجوز ارادة معنييه معا وقال الشافعي رح يجوز ان اريد المعنيان معا كما في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فالصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اريد بلفظ واحد هو قوله يصلون ونحن نقول سيقت الآية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله والملائكة ولا يصلح ذلك الا باخذ معنى شامل للكل وهو الاعتناء بشانه فيكون المعنى ان الله وملائكته يعتنون بشانه يا ايها الذين امنوا اعتنوا انتم ايضا بشانه وذلك الاعتناء من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء وتحرير محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بلفظ واحد في زمان واحد كل من المعنيين على ان يكون مرادا ومناطا للحكم ام لا فعندنا لا يجوز ذلك لان الواضع خصص اللفظ بالمعنى بحيث لا يراد به غيره فباعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة وباعتبار وضعه لذلك المعنى يوجب ارادته خاصة فيلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد فلا يكون ذلك الا بان يراد احد المعنيين على انه نفس الموضوع له والآخر على انه ... فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وهو باطل وعنده يجوز ذلك بشرط ان لا يكون بينهما تضاد فاذا كان ...

بينهما مضادة كالحيض والطهر لا يجوز بالاجماع وكذا لا يجوز ارادة المجموع من حيث هو مجموع بالاتفاق

تحقيق كل ذلك في التلويح ثم ذكر المص بعد المأول فقال والمأول ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب

الراي يعني ان المشترك ما دام لم يترجح احد معنييه على الآخر فهو مشترك واذا ترجح احد معنييه بتاويل المجتهد صار

ذلك المشترك بعينه مأولا وانما هو من اقسام النظم وان حصل بفعل التاويل لان الحكم بعد التاويل يضاف

الى الصيغة فكان النص وبهذا ظهر فائدة قيد قوله من المشترك لان المراد ههنا هو هذا المأول الذي

بعد المشترك والا فالخفي والمشكل والمجمل اذا ازال خفاءها بدليل ظني صار مأولا ايضا ولكنه من اقسام البيان والمراد

بغالب الراي الظن الغالب سواء حصل بخبر الواحد والقياس ونحوه فلا يقال انه لا يشمل ما اذا حصل التاويل بخبر

الواحد بل بالقياس فقط ثم الترجح من المشترك قد يكون بالتامل في الصيغة وقد يكون بالتامل في السياق

كما قلنا في القرء بالنظر الى نفسه وبالنظر الى اشتقاقه وقد يكون بالنظر الى السياق كما في قوله تعالى احل لكم ليلة

الصيام الرفث عرفنا انه من الحل وفي قوله احلنا دار المقامة عرفنا انه من الحلول وحكمه العمل به على احتمال

الغلط اي حكم المأول وجوب العمل بما جاء في تاويل المجتهد مع احتمال انه غلط ويكون الصواب في الجانب

الآخر والحاصل انه ظني وجب العمل غير قطعي في العلم فلا يكفر جاحده ثم شرع في التقسيم الثاني فقال واما الظاهر

فاسم لكلام ظهر المراد للسامع بصيغته التي لا يحتاج الى الطلب والتامل كما في مقابله ولا يزاد على الصيغة شيء

آخر من السوق ونحوه كما في النص فخرج بهذا القيد النص لكن يشترط في هذا كون السامع من اهل

اللسان وفي ازدياد لفظ الكلام اشارة الى ان هذا التقسيم فيما يتعلق بالكلام كالرابع كما ان الاول

والثالث يتعلق بالكلمة والمراد من الظهور في قوله ما ظهر الظهور اللغوي فلا يرد ان هذا تعريف الشيء

بنفسه وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه على سبيل القطع واليقين حتى صح اثبات الحدود والكفارات

بالظاهر لان غاية ما فيه يحتمل المجاز وهو احتمال غير ناش عن دليل فلا يعتبر واما النص فما ازداد وضوحا على

الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة يعني يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بسبب ان المتكلم ساق

ذلك النظم لذلك المعنى بالقصد وفهمه من الصيغة والمشهور فيما بين القوم ان في النص يشترط السوق وفي الظاهر عدم السوق

فيكون بينهما المباينة فلو قيل جاءني القوم كان نصا في مجيء القوم اذا قيل رأيت فلانا حين جاءني القوم كان ظاهرا في

ظاهرا في مجيء القوم ولكن ذكر في عامة الكتب ان الظاهر اعم من ان يشترط فيه السوق او لا والنص يشترط فيه السوق البتة وهكذا حال كل قسم فوقه من المفسر والمحكم فان بعضها اولى من بعض بحيث لو وجد الادنى في الاعلى فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال تاويل هو في حيز المجاز اي حكم النص وجوب العمل بالمعنى الذي وضح منه مع احتمال تاويل كان في معنى المجاز وهذا التاويل قد يكون في ضمن التخصيص بان يكون عاما يحتمل التخصيص وقد يكون في ضمن غيره بان يكون حقيقة تحتمل المجاز فلا حاجة الى ان يقيد على احتمال تاويل وتخصيص كما ذكره غيره لما احتمل هذا الاحتمال النص كان الظاهر الذي هو دونه اولى ان يحتمله ولكن مثل هذه الاحتمالات لا تضر بالقطعية واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التاويل والتخصيص سواء القطع ذلك الاحتمال ببيان النبي عليه السلام بان كان مجملا فلحقه بيان قاطع بفعل النبي عليه السلام وبقوله فصار مفسرا او بايراد الله تعالى كلمة زائدة ينسد بها باب التخصيص والتاويل كما سياتي وحكمه وجوب العمل على احتمال النسخ اي حكم المفسر وجوب العمل به مع احتمال ان يصير منسوخا وهذا في زمن النبي عليه السلام فاما فيما بعده فكل القرآن محكم لا يحتمل النسخ واما المحكم فما احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل تعديته بعن ههنا بتضمين معنى الامتناع اي احكم المراد به حال كونه ممتنعا عن احتمال النسخ والتبديل سواء كان انقطاع احتمال النسخ لمعنى في ذاته كآيات التوحيد والصفات ويسمى محكما لعينه او بوفات النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى محكما لغيره ولم يذكر في تعريفه لفظ ازداد كما ذكر فيما سبق تنبيها على ان المحكم ما ازداد وضوحا على المفسر لشيء انما ازداد عليه بقوة فيه وهو عدم احتمال النسخ فمراتب الظهور قد تمت على المفسر وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال لا احتمال التاويل والتخصيص ولا احتمال النسخ فهو اتم القطعيات في افادة اليقين ثم شرع في بيان امثلة كل واحد فقال كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال الظاهر والنص فانه ظاهر في حق حل البيع وحرمة الربوا نص في بيان التفرقة بينهما لان الكفار كانوا يعتقدون حل الربوا حتى شبهوه بالبيع فقالوا انما البيع مثل الربوا فرد الله عليهم وقال كيف يكون ذلك احل الله البيع وحرم الربوا ومثال المذكور في عامة الكتب قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فانه ظاهر في اباحة النكاح نص في العدد لانه سيق الكلام له كما سياتي وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم

اجمعون الا ابليس مثال للمفسر فان قوله فسجد ظاهر في سجود الملائكة نص في تعظيم آدم عليه السلام
لكنه يحتمل التخصيص اي سجود بعض الملائكة بان يكون الملائكة عاما مخصوص البعض ويحتمل التاويل بان سجدوا
متفرقين ومجتمعين فانقطع احتمال التخصيص بقوله كلهم واحتمال التاويل بقوله اجمعون فصار مفسرا ولا
يقال انه يبقى احتمال كونهم متحلقين او مصطفين لانه المفسر في بيان التعظيم على انا لا ندعي انه يعين من جميع
الوجوه بل من بعضها وكذا لا يقال انه استثنى فيه ابليس فيصير بعد الاستثناء ابليس يحتمل
التخصيص لانه يكون الكلام مفسرا على انه استثناء منقطع ومبني على التغليب كذا لا يقال انه خبر لا يحتمل
النسخ فينبغي ان يكون مثالا للمحكم لان اصل هذا الكلام كان محتملا للنسخ وانما ارتفع هذا الاحتمال العارض
كونه خبرا فلا ضير فيه ولهذا قال في التوضيح ان الاولى في مثال المفسر هو قوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة
لانه من احكام الشرع بخلاف قوله تعالى فسجد الملائكة فانه من الاخبار والقصص قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم
مثال للمحكم لانه نص في مضمونه فلم يحتمل التاويل والنسخ انه من باب العقائد في بيان التوحيد والصفات
ولم يكن من احكام الشرع قال صاحب التوضيح ههنا ايضا لان الاولى في مثال المحكم قوله عليه السلام
الجهاد ماض الى يوم القيمة لانه من باب الاحكام لم يحتمل النسخ لما فيه من توقيت وتابيد ثبت نصا
ويظهر التفاوت عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى يعني لا يظهر التفاوت بين هذه الا في القطعية
بالقطعية لان كلها قطعية انما يظهر التفاوت عند التعارض فيعمل بالاعلى ويترك الادنى فاذا تعارض
بين الظاهر والنص يعمل بالنص واذا تعارض بين النص والمفسر يعمل بالمفسر واذا تعارض بين المفسر والمحكم يعمل بالمحكم لكن
هذا التعارض انما هو التعارض الصوري لا الحقيقي لان التعارض الحقيقي هو التضاد بين الحجتين على السواء لا مزية
لاحدهما وههنا ليس كذلك مثال تعارض الظاهر مع النص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان
تبتغوا باموالكم مع قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فان الاول ظاهر
في حل جميع المحللات من غير قصر على الاربعة فينبغي ان تحل الزائدة عليها والثاني نص في انه لا يجوز
التعدي عن الاربعة لانه سيق لاجل العدد فتعارض بينهما فترجح النص ويقتصر عليها وقيل الاول نص
في حق اشتراط المهر والثاني ظاهر في عدم اشتراطه لانه ساكت عن ذكره ومطلق عنه فتعارض بينهما فترجح النص

ويجب لما ان ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة مع قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة فان الاول نص يقتضي الوضوء الجديد لكل صلوة اداً كان او قضاءً فرضا كان او نفلا لكنه يحتمل تاويل ان يكون اللام بمعنى الوقت فيكفي الوضوء الواحد في كل وقت فتؤدي به ما شاءت من فرض ونفل والثاني مفسر لا يحتمل التاويل لوجدان لفظ الوقت فيه صريحا فاذا تعارض بينهما ليصار الى ترجيح المفسر فيكفي الوضوء الواحد لكل وقت صلوة مرة واحدة والشافعي رح تمسك بهذا فعمل بالحديث الاول ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم مع قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر يقتضي قبول شهادة محدودين في القذف بعد التوبة لانهما صارا عدلين حينئذ والثاني محكم يقتضي عدم قبولها لوجود التابيد فيصير صريحا فاذا تعارض بينهما يعمل على المحكم هكذا في كتب الاصول وقيل انه لم يوجد مثال تعارض المفسر مع المحكم ممن قبله فتتبع ثم ان المص ذكر مثالا لتعارض النص مع المفسر من المسائل الفقهية على سبيل التفريع فقال حتى قلنا انه اذا تزوج امرأة شهرا انه متعة يريد ان قوله تزوج نص في النكاح لكنه يحتمل تاويل ان يكون نكاحا الى اجل فيكون متعة وقوله الى شهر مفسر في هذا المعنى لا يحتمل الا كونه متعة فيحمل على المتعة ولكن لا يخلو هذا من المسامحة لان قوله الى شهر لم يكن لقوله تزوج وليس كلاما مستقلا بنفسه حتى يكون مفسر الصلح معارضا فكانه اراد ان هذا الكلام دائر بين كونه نكاحا وبين كونه متعة فرجحت المتعة ثم بعد الفراغ عن بيان الاقسام الاربعة شرع في مقابلاتها فقال اما الخفي فما خفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب يعني ان الخفي اسم للكلام خفي مراده بسبب عارض نشأ من غير الصيغة اذ لو كان منشأه الصيغة لكان فيه خفاء زائد ويسمى بالمشكل والمجمل فلا يكون مقابلا للظاهر الذي فيه ادنى ظهور فان كلا منها مترتب في الخفاء بترتيب الاصل في الظهور فاذا كان في الظاهر ادنى ظهور فلا بد ان يكون في الخفي ادنى خفاء وهكذا القياس فلا ينال مراده الا بالطلب فصار كمن اختفى في بلدته بنوع حيلة عارضة من غير تغيير لباس وهيئة ثم في قوله بعارض غير الصيغة مسامحة والاظهر ان يقول بعارض من غير الصيغة كما في عبارة شمس الائمة الحلواني وقوله لا ينال الا بالطلب ليس بقيد احترازي بل بيان للواقع وتاكيد للخفاء وحكمه النظر فيه ليعلم

ان اختفاءه لمزية او نقصان فيظهر المراد به اي حكم الخفي النظر فيه وهو الطلب الاول ليعلم ان اختفاءه لاجل زيادة المعنى فيه على الظاهر او نقصانه فيه فحينئذ يظهر المراد فيحكم في الزيادة على حسب ما يعلم من الظاهر ولا يحكم في النقصان قط كآية السرقة في حق الطرار والنباش فان قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ظاهر في حق وجوب قطع اليد لكل سارق خفي في حق الطرار والنباش لانهما اختصا باسم آخر غير السارق في عرف اهل اللسان فتاملنا فوجدنا ان اختصاص الطرار باسم آخر لاجل زيادة معنى السرقة اذ السرقة هو اخذ مال محترم خفية وهو يسرق ممن هو يقظان قاصد لحفظ المال بضرب غفلة وفترة تعتريه واختصاص النباش به لاجل نقصان معنى السرقة فيه لانه يسرق من الميت الذي هو غير قاصد للحفظ فعدينا حكم القطع الى الطرار لاجل الزيادة فيه بدلالة النص ولم نعد الى النباش لاجل النقصان فيه ولو كان القبر في بيت مقفل قيل لا يقطع النباش لما ذكرنا وقيل يقطع لوجود الحرز بالمكان وان لم يوجد بالحافظ وهذا كله عندنا وقال ابو يوسف والشافعي رح يقطع النباش على كل حال لقوله عم من نبش قطعناه قلنا هو محمول على السياسة لما روي عنه عم لا قطع على المختفي وهو النباش بلغة اهل المدينة واما المشكل فهو الداخل في اشكاله اي الكلام المشتبه في امثاله فهو كرجل غريب اختلط بسائر الناس فتغير لباسه وهيئته زيادة خفاء على الخفي فيقابل النص الذي فيه زيادة ظهور على الظاهر فلهذا يحتاج الى النظر بعد الطلب ثم التامل على ما قال وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب والتامل فيه الى ان يتبين المراد اي حكم المشكل هو اعتقاد الحقية فيما كان مراد الله تعالى بمجرد سماع الكلام ثم الاقبال على الطلب اي طلب معانيه التي يستعمل فيها هذا اللفظ ثم التامل فيها بانه اي معنى يراد ههنا من بين المعاني فيتبين المراد ومثاله قوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم فان كلمة انى مشتركة تجيء بمعنى من اين كما في قوله تعالى انى لك هذا اي من اين لك هذا الرزق الآتي كل يوم وتارة بمعنى كيف كما في قوله تعالى انى يكون لي غلام اي كيف يكون لي غلام فاشتبه ههنا انه باي معنى هو فلو كان بمعنى اين يكون المعنى من اي مكان شئتم قبلا او دبرا فيحل اللواطة مع امرأته ولو كان بمعنى كيف فيكون المعنى باي كيفية شئتم قائما او قاعدا او مضطجعا فيدل على تعميم الاحوال دون المحال فاذا تاملنا في لفظ الحرث علمنا انه بمعنى كيف لان الدبر ليس موضع الحرث بل موضع الفرث فتكون اللواطة مع امرأته حراما كاللواطة مع الاجنبية حتى لا يكفر مستحلها



وهذه اللواطة هي المقيسة على الوطي في حالة الحيض لعلة الاذى وان التي هي من جال الآن حرمتها قطعية ثابتة بالكتاب والسنة والاجماع على ما كتبنا كل ذلك في التفسير الاحمدي ثم المشكل يمكن ان يدخل في المشترك الذي رجح احدهما بالتاويل فصار ماولا وقد يكون الاشكال لاجل استعارة بديعة غامضة كقوله تعالى قوارير من فضة في وصف اواني الجنة فان فيه اشكالا من حيث ان القارورة لا يكون من الفضة بل من الزجاج فاذا طلبنا وجدنا للقارورة صفتين حميدة وهي الشفافة وذميمة وهي السواد ووجدنا للفضة صفتين حميدة هي البياض وذميمة وهي عدم الصفاء فلما تاملنا علمنا ان الاواني الجنة في صفاء القارورة وبياض الفضة فتامل واما المجمل فما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد به اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب ثم التامل ازدحام المعاني عبارة عن اجتماعها على اللفظ من غير رجحان لاحدها كما اذا انسد باب الترجيح في المشترك او يكون باعتبار غرابة اللفظ كلفظ الهلوع المذكور في قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا فانه قبل بيانه تعالى كان مجملا لم يعلم مراده اصلا فبينه بقوله تعالى اذا مسه الشر الآية فهو جنس شامل للمشترك والخفي والمشكل فخرج بقوله واشتبه المراد به اشتباها الى آخره فان الخفي يدرك بمجرد الطلب والمشترك والمشكل بالتامل بعد الطلب بخلاف المجمل فانه يحتاج الى ثلث طلبات الاول الاستفسار عن المجمل ثم الطلب للاوصاف بعده ثم التامل للتعيين فهو كرجل غريب خرج عن وطنه ووقع في جملة من الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار عن الانام ففيه زيادة خفاء على المشكل فيقابل المفسر الذي فيه زيادة ظهور على النص ثم لما علم المجمل بعد ثلث طلبات خرج من المتشابه لانه لا يجوز طلبه ولا تعلم حقيقته باي طلب كان وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان المجمل سواء كان بيانا شافيا كالصلوة والزكوة في قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فان الصلوة في اللغة الدعاء ولم يعلم اي دعاء يراد فاستفسرنا فبينها النبي عليه السلام فعاله بيانا شافيا لهما الى آخره فطلبنا ان الصلوة على اي معان تشتمل فوجدناها شاملة على القيام والقعود والركوع والسجود والتحريمة والقراءة والتسبيحات والاذكار فلما تاملنا علمنا ان بعضها فرض وبعضها واجب وبعضها سنة وبعضها مستحب وكذا الزكوة معناها في اللغة النماء فكان مجملا لم يعلم ...

بقوله تعالى واتوا الزكوة وقوله عليه السلام ليس عليك في الذهب شيء حتى يبلغ عشرين
مثقالا وليس عليك في الفضة شيء حتى يبلغ مائتي درهم وهكذا قال في باب السلم ثم طلبنا الآن
الشروط والاوصاف والعلل فعلمنا ان ملك النصاب علة وحولان الحول شرط وهكذا في السلم
او لم يكن البيان شافيا كالربوا في قوله تعالى وحرم الربوا فانه مجمل بيّنه النبي عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة
والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا
ثم طلبنا الاوصاف لاجل التحريم حتى يعلم حال البقية سوى الاشياء الستة فعللنا نحن بالقدر والجنس وبعضهم
بالطعم والثمنية وبعضهم بالاقتيات والادخار وفرع كل واحد منهم تفريعا على حسب تعليله وبالجملة لم يكن البيان شافيا
وخرج من حيز الاجمال الى حيز الاشكال ولهذا قال عمر رض خرج النبي عليه السلام عنا ولم يبين لنا ابواب
الربوا ولهذا قالوا واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه ولا يرجى بدوه اصلا فهو في غاية الخفاء
بمنزلة المحكم في غاية الظهور فصار كرجل مفقود عن بلده انقطع اثره وانقضى اقرانه وجيرانه وحكمه اعتقاد احقية
قبل الاصابة اي اعتقاد ان المراد به حق وان لم نعلمه قبل يوم القيمة واما بعد القيمة فيصير مكشوفا لكل احد
انشاء الله تعالى وهذا في حق الامة واما في حق النبي عليه السلام فكان معلوما والا تبطل فائدة التخاطب
ويصير التخاطب بالمهمل كالتكلم بالزنجي مع العربي وهذا عندنا وقال الشافعي وعامة المعتزلة ان العلماء الراسخين
ايضا يعلمون تاويله ومنشأ الخلاف قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به فعندنا
يجب الوقف على قوله الا الله وقوله الراسخون في العلم جملة مبتداة لان الله تعالى جعل اتباع المتشابهات
حظ الزائغين فيكون حظ الراسخين هو التسليم والانقياد ولقراءة البعض ان الراسخون ويقول الراسخون وعند الشافعي
لا يوقف على قوله الا الله بل قوله والراسخون معطوف على قوله الا الله ويقولون حال منه فيكون المعنى لا يعلمه الا الله والعلماء الراسخون
في العلم ولكن هذا نزاع لفظي لان من قال ان الراسخين لا يعلمون تاويله يريد به انهم لا يعلمون بالذات ومن قال ان الراسخين يعلمون تاويله يريد به
لا يعلمون التاويل الحق الذي يجب ان يعتقد عليه فان قلت فما فائدة انزال المتشابهات على زعمكم قلت الابتلاء بالوقوف
والتسليم لان الناس على ضربين ضرب يشتغلون بالجهل فابتلاهم ان تعلموا العلم واشتغلوا بالتحصيل وضرب هم علماء فابتلاهم
لا يتفكروا في متشابهات القرآن ويتوقفوا على سره فانها من الله تعالى لا يطلع عليه احد الا الابتلاء

سه مولانا عبد العلي رح

هواه فهو اء الجاهل ترك التحصيل والخوض فيه فيبتلي به وهو العالم الاطلاع كل شيء فيبتلي بترك شم المتشابه

نوعين نوع لا يعلم معناه اصلا كالمقطعات في اوائل السور مثل الم حم فانها لقطع كل كلمة منها عن الاخر

في التكلم ولا يعلم معناه لانه لم يوضع في كلام العرب لمعنى ما الا لغرض التركيب ونوع يعلم معناه لغة لكن لا يعلم

مراد الله تعالى لان ظاهره يخالف المحكم مثل قوله تعالى يد الله وجه الله الرحمن على العرش استوى وجوه يومئذ

ناضرة الى ربها ناظرة امثاله ويسمى آيات الصفات قد طولنا الكلام في تحقيقها وتاويلها في التفسير

الاحمدي فليطالع ثمه ولما فرغ المصنف عن اقسام التقسيم الثاني شرع في بيان اقسام التقسيم الثالث فقال

اما الحقيقة فاسم لكل لفظ اريد به ما وضع له فاللفظ بمنزلة الجنس تتناول المهمل والمجاز وغيرهما وقوله اريد به

ما وضع له فصل يخرجهما والمراد بالوضع تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فان كان ذلك التعيين من جهة

واضع اللغة فوضع لغوي وان كان من الشارع فوضع شرعي وان كان من قوم مخصوص فوضع عرفي خاص والا

فوضع عرفي عام والمعتبر في الحقيقة هو الوضع للشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدمه فكما

الحقيقة من عوارض الالفاظ وقد يوصف بها المعاني كالاستعمال المجاز او على انه من خطأ العوام وحكمها

وجود ما وضع له خاصا كان او عاما فان الحقيقة تجمع الخاص والعام جميعا فان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا

اركعوا وقوله تعالى ولا تقربوا الزنا خاص باعتبار الفعل وهو الركوع والزنا وعام باعتبار الفاعل وهم

المكلفون واما المجاز فاسم لما اريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما اي اسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له لما

بينهما من مناسبة بين المعنى الموضوع له وغير الموضوع له احترز به عن مثل استعمال لفظ الارض في السماء

مما لا مناسبة بينهما وعن الهزل فانه وان اريد به غير ما وضع له لكن لا لمناسبة بينهما ولم يذكر

قيد كونه عند قيام قرينة لان الغرض ههنا بيان المجاز بحسب ارادة المتكلم وقد تم به والقرينة

انما يحتاج اليها لاجل فهم السامع هو امر زائد على انه سياتي ذكرها في آخر بحث المجاز واما

المجاز بالزيادة مثل قوله تعالى ليس كمثله شيء فيصدق عليه ايضا انه اريد به غير ما وضع

له لان ما وضع له هو التشبيه لا التاكيد والزيادة فيدخل في التعريف ولكن لا بد

في تعريف الحقيقة والمجاز كليهما من قيد الحيثية اي من حيث انه ما وضع له او غير ما وضع له

لئلا ينتقض التعريف طردا وعكسا فان لفظ الصلوة في اللغة للدعاء وفي الشرع للاركان
المعلومة فهي من حيث اللغة حقيقة في الدعاء لانه يصدق عليه انه ما وضع له من حيث انه ما وضع له
ومجاز في الاركان لانه غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له في الجملة ومن حيث الشرع حقيقة في
الاركان لانها ما وضع له من حيث انها ما وضع له ومجاز في الدعاء لانه غير ما وضع له من حيث انه
غير ما وضع له في الجملة وحكمه وجود ما استعير له خاصا كان او عاما يعني ان المجاز كالحقيقة في كونه خاصا
وعاما وليس المراد بكون المجاز عاما ان يعم جميع انواع علاقاته جملة في لفظ بان يذكر اللفظ
ويراد به جميع ما يحتمله المجاز اي كان مما يؤول اليه او لازمه وملزومه وعلته ومعلوله ونحو ذلك بل ان يعم جميع
افراد نوع واحد كما يراد بالصاع جميع ما يحل فيه فيجوز ذلك عندنا وقال الشافعي رح لا عموم للمجاز لانه ضروري
يصار اليه في الكلام عند تعذر الحقيقة والضرورة تتقدر بقدرها وترتفع باثبات الخصوص فلا يثبت
العموم وانا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونها حقيقة بل لدلالة زائدة على تلك كالالف واللام
في المفرد الغير المعهود ووقوع النكرة في سياق النفي ووصفها بصفة عامة وكون الصيغة صيغة جمع او كون
المعنى معنى الجمع فاذا وجدت هذه الدلالات في المجاز يكون ايضا عاما اذ ليس كون الحقيقة شرطا للعموم
او كون المجاز مانعا عنه كيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى والله تعالى منزه عن الضرورة
لا يقال ان المقتضى واقع في القرآن كثيرا مع انه ضروري بالاتفاق بيننا وبينكم لانا نقول انه من اقسام
الاستدلال فالضرورة ثمة ترجع الى المستدل لا الى المتكلم والمجاز من اقسام اللفظ فلو كان ضروريا لكان
الضرورة راجعة الى المتكلم والمتكلم هو الله تعالى منزه عنها هكذا قالوا والانصاف ان المتكلم يتلفظ بالمجاز مع قدرته
على الحقيقة لرعاية بلاغات ومناسبات لم تكن في الحقيقة ولكنه ضروري بحسب السامع يعني ان السامع لا يعدل اليه ما لم
يصرف عن الحقيقة فاذا لم تستقر حملها عليها حينئذ يصرف الى المجاز لئلا يلغو الكلام لفظ الصاع حيث ان عمر رض نهى عما يحل
محله الا بل ان المجاز يكون عاما عندنا لفظ الصاع في حديث رواه ابن عمر رض عن الرسول عليه السلام قال لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع
بالصاعين عاما في كل ما يحل الصاع مجازا لان العين غير مرادة اتفاقا فعنى الصاع الذي يكون من جنس يجوز بيعه بصاعين
في الشريعة فلا بد ان يكون مجازا عاما في جملة فالشافعي رح يقيد لفظ الطعام فقط لا تبيعوا الطعام الحال في الصاع الحال في الصاعين

لأن المجاز لا يكون الا خاصا ونحن نعقد كل ما يحل اي لا تبيعوا الشيء المقدر بالصاع بالشيء المعد بالعيان
سواء كان طعاما او غيره هذا ما قالوا وقد اعترض عليه في التلويح بان عدم القول بعموم المجاز افتراء على
الشارح لم نجده في كتبه واما تقدير الطعام في الحديث فمبناء على ان الطعم علة الحرمة الربوا عنده فلا
يحرم التفاضل في الجص والنورة لا ابناء على ان المجاز لا يعم والحقيقة لا تسقط عن المسمى بخلاف المجاز فهو
علامة لمعرفة الحقيقة والمجاز والمراد ان المعنى الحقيقي لا يسقط ولا ينتفي عما صدق عليه بخلاف
المعنى المجازي فانه يصح ان يصدق عليه ويصح ان ينفى عنه فيقال للاب ولا يصح ان يقال انه ليس باب
بخلاف الجد فانه يصح ان يقال انه اب ويصح ان يقال انه ليس باب وكذا الهيكل المعلوم يصح ان يطلق عليه انه
اسد لا ينفى عنه بان يقال انه ليس باسد بخلاف الرجل الشجاع فانه يصح ان يقال انه اسد
وان يقال انه ليس باسد ومتى امكن العمل بها سقط المجاز هذا اصل كبير لنا يتفرع عليه كثير من الاحكام
اي ما دام امكن العمل بالمعنى الحقيقي سقط المعنى المجازي لانه مستعار والمستعار لا يزاحم الاصل فيكون العقد
لما ينعقد دون العزم اي يكون العقد المذكور في قوله تع ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان محمولا
على ما ينعقد وهو المنعقدة فقط لانه حقيقة هذا اللفظ دون معنى العزم حتى يشمل الغموس والمنعقدة
جميعا لانه مجاز والمجاز لا يزاحم الحقيقة وتحقيقه ان اليمين ثلث لغو وغموس ومنعقدة فاللغو ان يحلف
على فعل ماض كاذبا ظانا انه حق ولا اثم فيه ولا كفارة والغموس ان يحلف على فعل ماض كاذبا عمدا
وفيه الاثم دون الكفارة عندنا وعند الشافعي رح فيه الكفارة ايض والمنعقدة ان يحلف على فعل آت لا
فان حنث فيه يجب الاثم والكفارة جميعا بالاتفاق فلكل ان يستعمل ذكر هذه المسئلة في موضعين فقال في سورة البقرة
لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال في سورة المائدة ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان
فكفارته الاية فالشافعي رح يقول ان قوله بما عقدتم الايمان معناه معنى بما كسبت قلوبكم فيشمل كلا الآيتين الغموس والمنعقدة جميعا
والمؤاخذة في المائدة مقيدة بالكفارة فيحمل عليها المؤاخذة المطلقة المذكورة في البقرة فيكون الاثم والكفارة في كليهما
فيطبق بين الآيتين بهذا النمط ونحن نقول ان معنى العزم في قوله تع بما عقدتم الايمان مجاز والحقيقة هو المنعقدة فقط فاية
المائدة تدل على الكفارة في المنعقدة فقط بخلاف ما كسبت قلوبكم في البقرة فانه عام للغموس والمنعقدة جميعا والمؤاخذة

فیهما مطلقة فتنصرف الی الفرد الکامل وهو المؤاخذة الاخرویة فیکون الاثم فی الغموس المنعقد جمیعا

هذا غایة التیسیر فی هذا المقام ویجیٔ ای بحیث المؤاخذة ایضا ان شاء الله تعالی و النکاح للوطی و

العقد فلا یکون النکاح المذکور فی قوله تعالی ولا تنکحوا ما نکح آباؤکم من النساء محمولا علی الوطی ولا العقد فیشمل

الوطی الحلال و الحرام و الوطی بملک الیمین ایضا لان النکاح فی الاصل الضم وهو انما یکون بالوطی و العقد انما

سمی نکاحا لانه سبب الضم فمن حیث اللغة حقیقة النکاح الوطی و العقد مجاز و من حیث الشرع بالعکس فالشافعی

رح حمل النکاح ههنا علی معناه المتعارف فلا یثبت حرمة المصاهرة بالزنا و نحن نحمل علی حقیقة اللغویة فیثبت

حرمة المصاهرة بالزنا و یستحیل اجتماعهما مرادین بلفظ واحد هذا تتمة السابق ای یستحیل اجتماع المعنی الحقیقی و المعنی

المجازی حال کونهما مرادین بلفظ واحد بان یکون کل منهما متعلق الحکم کان تقول لا تقتل الاسد

و ترید السبع و الرجل الشجاع معا و انما کان اللفظ بالنظر الی هذا الاستعمال مجازا و قد صححه الشارح حیث یمکن الجمع

بینهما کما فی هذا الشأن بخلاف ما اذا لم یمکن کالوجوب و الاباحة فی الامر لا نزاع فی جواز استعمال اللفظ فی معنی مجازی

تکون الحقیقة من افراده علی سبیل عموم المجاز کما سیأتی و لا فی امتناع استعماله فی المعنی الحقیقی و المجازی معا

بحیث یکون اللفظ متصفا بکونه حقیقة و مجازا معا و کذا لا نزاع فی جواز اجتماعهما بحسب احتمال اللفظ

ایاهما او بحسب التناول الظاهری بشبهة من غیر الارادة کما سیأتی و انما النزاع فی ارادتهما معا باستعمال لهما

فعنده یجوز و عندنا لا یجوز فقیل للاستحالة العقلیة و قیل لعدم العرف و الاستعمال و المصنف ذکر فی ذلک

تمثیلا تشبیها للمعقول بالمحسوس فقال کما استحال ان یکون الثوب الواحد علی اللابس ملکا و عاریة فی زمان واحد

یعنی ان اللفظ للمعنی بمنزلة اللباس للشخص و المجاز کالثوب المستعار و الحقیقة کالثوب المملوک فکما

ان استعمال الثوب الواحد فی حالة واحدة بطریق الملک و العاریة جمیعا محال کذلک استعمال اللفظ

الواحد بطریق الحقیقة و المجاز محال و الاوضح فی المثال ان یقول کما استحال ان یلبس الشخص الواحد الآن لباسان

احدهما بطریق الملک و الآخر بطریق العاریة لیکون اللفظ بمنزلة اللباس المعنیان بمنزلة اللابسین الحقیقة و المجاز

بمنزلة الملک و العاریة و لا یقال ان هذا کذا استعار الثوب المرهون من المرتهن و لا یصدق علیه اللبس

بطریق الملک و العاریة جمیعا الا انا نقول ان هذا اللبس بطریق العاریة لان المرتهن لم یملک الثوب

حتى يعيره المرتهن لكنه بطريق الملك لان حق المرتهن كان مانعا فاذا زال عاد حق المالك كما صرح
ويمكن ان يكون بطريق العارية فقط لانه لا تظهر ثمرة الملك فيه من البيع والهبة وغيره ثم شرع المصـ في تفريعات
هذه المسئلة فقال حتى قلنا ان الوصية للمولى لا تتناول مولى الموالي اذا كان له معتق واحد يستحق
النصف تحقيقه ان لفظ المولى مشترك بين المعتق بلا واسطة والمعتق بلا واسطة وقد يطلق على معتق
المعتق وكذا معتق المعتق مجازا فاذا اوصى رجل لمواليه وله معتق ومعتق جميعا تبطل الوصية ان لم يبين
احدهما للاشتراك وان لم يكن له معتق بكسر التاء بل معتق ومعتق المعتق على ما هو وضع مسئلة المتن يستحق
المعتق ولا يستحق معتق المعتق لان الموالي حقيقة في المعتق ومجاز في معتق المعتق فلا يجتمع المجاز مع
الحقيقة فان كان له معتق واحد يستحق نصف الثلث لان الوصية انما تنفذ في الثلث واقل الجمع
في الوصية اثنان فيكون النصف الباقي من الثلث مردودا الى ورثة الموصي ولا يكون لمعتق المعتق
شيء الا اذا لم يكن المعتق بلا واسطة فح يستحق معتق المعتق ما اوصى ولا يلحق غير الخمر بالخمر تفريع ثان وعطف
على قوله ان الوصية يعني لا يلحق غير الخمر من اخواتها وهي الطلاء ونقيع التمر ونقيع الزبيب ونحوه من سائر
المسكرات بالخمر من حيث الحرمة او ايجاب الحد فان في الخمر يجب الحد بشرب قطرة منها وتحرم قطرة منها
من غير ان يصل الى حد السكر وغيرها لا يحرم ولا يستوجب الحد ما لم يسكر والخمر هو التي من ماء العنب اذا غلا
واشتد وقذف بالزبد فان لم يكن نيا بل كان مطبوخا او كان من غير العنب كالتمر والحنطة والشعير والزبيب
المنقع في الماء لا يسمى خمرا ولا يأخذ حكمها والشافعي رح يسمي كلها خمرا باعتبار انه مشتق من مخامرة العقل فيعم
الكل ولا يراد بنو بنيه في الوصية لابنائه عطف على ما سبق وتفريع ثالث اي اذا اوصى احد لابناء زيد
وله بنون وبنو بنين يدخل في الوصية الابناء ولا يدخل فيه ابناء الابناء لان لفظ الابن حقيقة في الابن مجاز في ابن
الابن فلا يجتمع مع الحقيقة وقالا يدخل ابناء الابناء ايضا لان اللفظ يطلق عليهم فيتناولهم باعتبار الظاهر ولا يراد
الملامسة باليد في قوله تعالى او لامستم النساء عطف على ما قبله وتفريع رابع وذلك لان لامستم حقيقة في اللمس باليد مجاز
في الجماع فالشافعي رح يقول ان كليهما مراد ههنا لان الله تعالى قال او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فكان اللمس باليد
فالتيمم بدل الحدث فيكون مس النساء ناقضا للوضوء وانكان اللمس بالجماع فالتيمم فيه بدل عن الجنابة فيحصل تيمم الجنب بعبارة الآية ونحن نقول

مولانا عبد الحي رح ١٢

ان المجاز ههنا مراد بالاجماع بيننا وبينكم فلا يجوز ان تكون الحقيقة ايضا لاستحالة الجمع بينهما فلا يكون اللمس باليد ناقضا للوضوء حتى يكون التيمم خلفا عنه بل انما هو خلف عن الجنابة فقط فالامثلة الثلثة الاول الحقيقة فيها متعينة فلا يصار الى المجاز والمثال الاخير المجاز فيه متعين فلا يصار الى الحقيقة وهذا معنى قوله لان الحقيقة فيما سوى الاخير والمجاز فيه مراد فلم يبق الآخر مرادا اي المعنى الحقيقي في الامثلة الثلثة الاول والمعنى المجازي في المثال الاخير مراد فلم يبق المعنى الآخر اعني المجاز في الاول والحقيقة في الاخير مرادا على ما حررناه لما فرغ عن التفريعات شرع في الاعتراضات الواردة على هذه القاعدة فقال م في الاستيمان على الابناء والموالي انما تدخل الفروع جواب سوال مقدر تقريره ان يقال انه اذا استامن الحربي من الامام وقال آمنونا على ابنائنا ومعاصينا يدخل في الابناء ابناء الابناء وفي الموالي موالي الموالي مع ان ابناء الابناء مجاز في لفظ الابن وموالي الموالي مجاز في الموالي فيلزم اجتماع الحقيقة والمجاز فاجاب بانه انما تدخل الفروع في هذا الاستيمان لان ظاهر الاسم صار شبهة في حقن الدم لانه يدخل في الارادة فالارادة بالذات انما هو للابناء والموالي بلا واسطة لكن لما كان لفظ الابناء يتناول ظاهر ابناء الابناء في قوله تع يا بني آدم وكذا لفظ الموالي يطلق عرفا على موالي الموالي فلاجل الاحتياط في حفظ الدم يدخلون بلا ارادة ويرد على هذا الجواب اعتراض وهو انه ينبغي ان يعتبر مثل هذه الشبهة لاجل الاحتياط في حفظ الدم فيما اذا استامن على الآباء والامهات فيدخل فيه الاجداد والجدات لان لفظ الآباء والامهات ايضا يتناول بظاهر الاسم للاجداد والجدات فاجاب عنه بقوله بخلاف الاستيمان على الآباء والامهات حيث لا يدخل الاجداد والجدات لان ذلك بطريق التبعية فيليق بالفروع دون الاصول يعني ان هذا التناول الظاهري انما هو بطريق التبعية المذكورة فيليق هذا بالابناء والموالي لانهم فروع في الاطلاق والخلقة جميعا دون الاجداد والجدات لانهم وان كانوا فروعا للآباء والامهات في اطلاق اللفظ لكنهم اصول في الخلقة فكيف يجعلهم في اللفظ انما تسري الكتابة الى ابنيها اذا اشترى المكاتب اباه لانه دخل بالتبعية لانه ليس هنا لفظ يدخل فيه تجامل الحقيقة للصلة الاعتاق فان الحر اذا اشترى اباه يكون حرا عليه بحق النبوة فاذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تحقيقا للصلة كل واحد حسب حاله وما حرمت نكاح الجدات في قوله تع حرمت عليكم امهاتكم فبالاجماع وان الجدات حرمت بالاجماع لاحتياطا وانما يقع على الملك مع الاجازة والدخول

حافيا او متنعلا فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان جواب سؤال آخر تقريره انه اذا حلف شخص لا يضع
قدمه في دار فلان فان حقيقة وضع القدم في الدار ان يكون حافيا ومجازه ان يكون متنعلا وقد قلتم انه يحنث
بكلا الامرين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وايضا ان حقيقة دار فلان ان تكون بطريق الملك له ومجازه
ان يكون بطريق الاجارة والعارية له وقد قلتم انه يحنث بكلا الامرين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز من
وجه آخر فاجاب بانه انما يقع الحنث الحالف على الملك والاجارة جميعا وكذا على الدخول حافيا او متنعلا في
قوله لا يضع قدمه في دار فلان باعتبار عموم المجاز وهو الدخول ونسبة السكنى فيراد من قوله لا يضع قدمه
لا يدخل وهو معنى مجازي شامل للدخول حافيا او متنعلا فيحنث لعموم المجاز لا للجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا اذا
لم تكن له نية فان كانت له نية فعلى ما نوى حافيا او متنعلا ماشيا او راكبا وان نوى وضع القدم فقط من غير دخول
لم يحنث لان الحقيقة مهجورة لا تحمل ويراد من قوله في دار فلان في سكنى فلان وهو معنى مجازي شامل
للملك والاجارة والعارية فيحنث لعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز لكن يرد عليه انه ذكر في الفتاوى
انه ان لم تكن تلك الدار مسكنى لفلان بل كانت ملكا عاطلة عن السكونة يحنث ايضا الا ان يقال ان المسكنى
اعم من ان يكون تحقيقا او تقديرا وانما يحنث اذا قدم ليلا او نهارا في قوله عبده حر يوم يقدم فلان جواب
سؤال آخر تقريره انه اذا حلف احد فقال عبدي حر يوم يقدم فلان فاليوم حقيقة في النهار ومجاز في
الليل وانتم جمعتم بينهما وقلتم بانه ان قدم فلان ليلا او نهارا يعتق العبد فاجاب بانه انما يحنث في هذا
بالقدوم ليلا او نهارا لان المراد باليوم الوقت وهو عام في الوقت معنى مجازي شامل للنهار والليل
فيحنث باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز وقيل هو مشترك بين النهار وبين
مطلق الوقت فاريد ههنا معنى الوقت وبالجملة لا بد ههنا من بيان ضابطة يعرف بها انه
في اي موضع يراد به النهار وفي اي موضع يراد به الوقت فقيل اذا كان الفعل ممتدا يراد به النهار
لانه زمان ممتد يصلح ان يكون معيارا للفعل وان كان غير ممتد يراد به الوقت المطلق لانه يكفي
لذلك الفعل جزء من الوقت لكنهم اختلفوا في ان اي فعل يعتبر في هذا الباب المضاف اليه او العامل فالمضاف
انه اذا كانا ممتدين مثل امرك بيدك يوم يركب يراد باليوم النهار وان كانا غير ممتدين مثل عبدي حر يوم يقدم فلان

يراد باليوم الوقت وان كان لما حدهما ممتد دون الآخر مثل امرك بيدك يوم يقدم فلان او انت
طالق يوم كتب بيد فالمعتبر هو العامل دون المضاف اليه بالاتفاق وانما اريد النذر واليمين فيما اذا
قال لله علي صوم رجب جواب سؤال آخر تقريره ان يقال اذا قال شخص لله علي صوم رجب ونوى
به النذر واليمين او نوى اليمين فقط ولم يخطر بباله النذر فانه يكون نذرا ويمينا معا والنذر معناه الحقيقي
واليمين معناه المجازي فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز معا حتى قيل يلزم لفواته القضاء للنذر والكفارة
لليمين لهذا قيل انه ينبغي ان يقرأ رجب غير منون ليكون المراد رجب هذه السنة لتظهر ثمرته في الفوات
بخلاف ما اذا كان رجبا من العمر فانه لا تظهر ثمرته الا عند الموت بالايصاء بالفدية وهذا انما يرد على ابي حنيفة
ومحمد رح بخلاف ابي يوسف رح فانه عنده نذر في الاول ويمين في الثاني او لم ينو شيئا او نوى النذر مع
نفي اليمين او بلا نفيه يكون نذرا بالاتفاق وان نوى اليمين مع نفي النذر يكون يمينا بالاتفاق
والايراد انما هو على الوجهين الاولين على مذهبهما فاجاب المصنف بانه انما اجتمع النذر واليمين معا في هذه الصورة لانه نذر
بصيغته يمين بموجبه تحريره ان قوله لله علي صيغة نذر وهو معناه الموضوع له وكان صوم رجب مثلا
قبل النذر مباح الفعل والترك بعد النذر صار الفعل واجبا والترك حراما فيلزم من موجب هذا النذر
تحريم المباح الذي هو الترك وتحريم الحلال يمين لان الرسول صلى الله عليه وسلم قد حرم مارية او العسل على
نفسه فسمى الله ذلك يمينا وقال لم تحرم ما احل الله لك ثم قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فعلم
ان تحريم الحلال يمين فيكون اليمين موجبا للكلام لا بطريق المجاز ولكنه يرد عليه انه اذا كان
موجبا ينبغي ان يثبت بدون النية لان موجب الشيء لا يحتاج الى النية الا ان يقال انما كان حقيقة
مهجورة فلذا احتاج الى النية وقيل ان اليمين هي المرادة من اللفظ والنذر ليس بمراد بل جاء بصيغة اللفظ
ولكن هذا انما يصح اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما فقد دخل النذر تحت الارادة واذا لم يكن محتاجا الى النية وقيل
ان قوله لله بمعنى والله صيغة يمين وقوله علي صيغة نذر فلا يجتمعان في لفظ واحد فهو كشراء القريب فانه تملك
بصيغته تحرير بموجبه تشبيه لمسألة النذر توضيحا وتأييدا فان من اشترى القريب يكون تملكا باعتبار صيغته لان
صيغته موضوعة للملك لكن يكون تحريرا واعتاقا بموجبه لان موجب الملك مع القرابة هو العتق قال عليه السلام

من تلك فارحم محرم منه عتق عليه الا فيين لشراء والتحرير منافاة بحسب الظاهر ثم لما

فرغ المصرح عن التفريعات شرع في بيان علاقات المجاز فقال طريق الاستعارة الاتصال اي

بين الشيئين صورة او معنى والاستعارة في عرف الاصوليين يرادف المجاز وعند اهل البيان

قسم من المجاز فان المجاز عندهم ان كانت فيه علاقة التشبيه يسمى استعارة باقسامها وان كانت

فيه علاقة غير التشبيه من علاقات الخمس والعشرين مثل السببية والمسببية والحال والمحل

واللازم والملزوم وغيرها يسمى مجازا مرسلا والمصرح عبر عن علاقات المجاز المرسل

كلها بقوله صورة وعن علاقة الاستعارة المسماة بالتشبيه بقوله معنى فكانه قال وطريق

المجاز وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي لعلاقات المجاز المرسل او لعلاقة

الاستعارة والاول هو الصوري والثاني هو المعنوي واراد بالصوري ان تكون

صورة المعنى المجازي متصلا بصورة المعنى الحقيقي بنوع مجاورة بان يكون سببا له او

علة او شرطا او حالا او عكسها وبالمعنوي ان يكونا متشاركين في معنى واخص مشهور

به في العرف كما في تسمية الشجاع اسدا والمطر سماء نشر على غير ترتيب اللف فان

الاول مثال للاتصال المعنوي اذ الرجل الشجاع والهيكل المعلوم كلاهما متشاركان في معنى لازم

مشهور مختص بالهيكل المعلوم وهو الشجاعة اعني الجرأة فلا يسمى الرجل اسدا باعتبار الحيوانية لعدم

الاختصاص ولا الابخر لعدم الشهرة والثاني مثال للاتصال الصوري فان صورة المطر متصل

بصورة السماء يعني السحاب فان العرب يسمي كل ما علاك واظلك سماء والمطر ينزل من السحاب فيكون

متصلا بها ثم بين انه ينقسم بين القسمين كما وجدا في الحسيات المحاورات كذلك وجدا في الاحكام الشرعية فقال

وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل نظير الصورة يعني ان العلاقة بين الشيئين

من حيث كون الاول سببا للثاني ومسببا عنه او كون الاول علة للثاني او معلولا له نظير الاتصال

الصوري من الحسيات فان المسبب يتصل بالسبب بمجاورته صورة وكذا المعلول يتصل بالعلة ويجاوره كالملك

يتصل بالشراء وملك المتعة يتصل بملك الرقبة والاتصال في معنى المشروع كيف شرع نظير المعنوي اي العلاقة

٨٥

في المعنى الذي شرع المشروع لاجله حال كونه باقية كيفية شرعه نظير الاتصال المعنوي في المحسوسات
كالاتصال بين الكفالة والحوالة في كونهما وثيقا للدين وبين الصدقة والهبة في كونهما تمليكا
بغير عوض وامثاله ثم بعد ذلك ترك المصنف تفصيل الاتصال المعنوي وذكر بعض انواع الاتصال الصوري
ليبتني عليه الفرق بين العلة والسبب فقال الاول على نوعين اي الاتصال من حيث السببية والتعليل
يتنوع على نوعين لان السببية نوع آخر والتعليل نوع آخر ولما كان علاقة التعليل اشرف من السببية
قدمها حيث قال احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين
فيجوز ان يذكر العلة ويراد الحكم وان يذكر الحكم ويراد العلة لان الحكم يحتاج الى العلة من حيث الثبوت والعلة
محتاجة الى الحكم من حيث الشرعية اذ لم تشرع العلة الا للحكم فجاز الافتقار من الطرفين لان الاصل في الاستعارة
ان يذكر المفتقر اليه ويراد المفتقر فتصح الاستعارة من الجانبين حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر ونوى به الملك
او قال ان ملكت عبدا فهو حر ونوى به الشراء يصدق فيهما ديانة لتصحيح استعارة العلة للحكم وعكسه فان الشراء
علة والملك معلول والاصل في الشراء ان لا يشترط اجتماع الكل في الملك والاصل في الملك ان يشترط الاجتماع
عرفا فان اشترى نصف عبد باعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف في صورة الشراء
لا في صورة الملك باعتبار المعنى الحقيقي فان قال اردت بهما الآخر يصدق في الصورتين باعتبار صحة
الاستعارة فيعتق نصف العبد الباقي في صورة ما نوى الشراء بالملك ولم يعتق في صورة ما نوى الملك بالشراء
لكن القاضي لا يصدقه في هذا الاخير لانه نوى تخفيفا عليه فيصير متهما في هذه النية كذا قالوا واعترض عليه بان في
الصورة الاولى ايضا تخفيفا عليه لان الملك كان اعم من ان يكون بالشراء او بالهبة او بالوصية او بالارث
والشراء مخصوص بسبب معين منها فينبغي ان لا يصدق قضاء في الاول ايضا ولكن هذا
لا يرد على المصنف لانه لم يتعرض لذكر القضاء وهذا كله اذا قال عبدا منكرا
اما اذا قيل هذا العبد فالملك والشراء سواء في انه لا يشترط الاجتماع
فيه لان التفرق والاجتماع وصف والوصف في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر والثاني
اتصال المسبب بالسبب المراد بالسبب ما يكون علة اضيف اليها الحكم وفي الاصطلاح

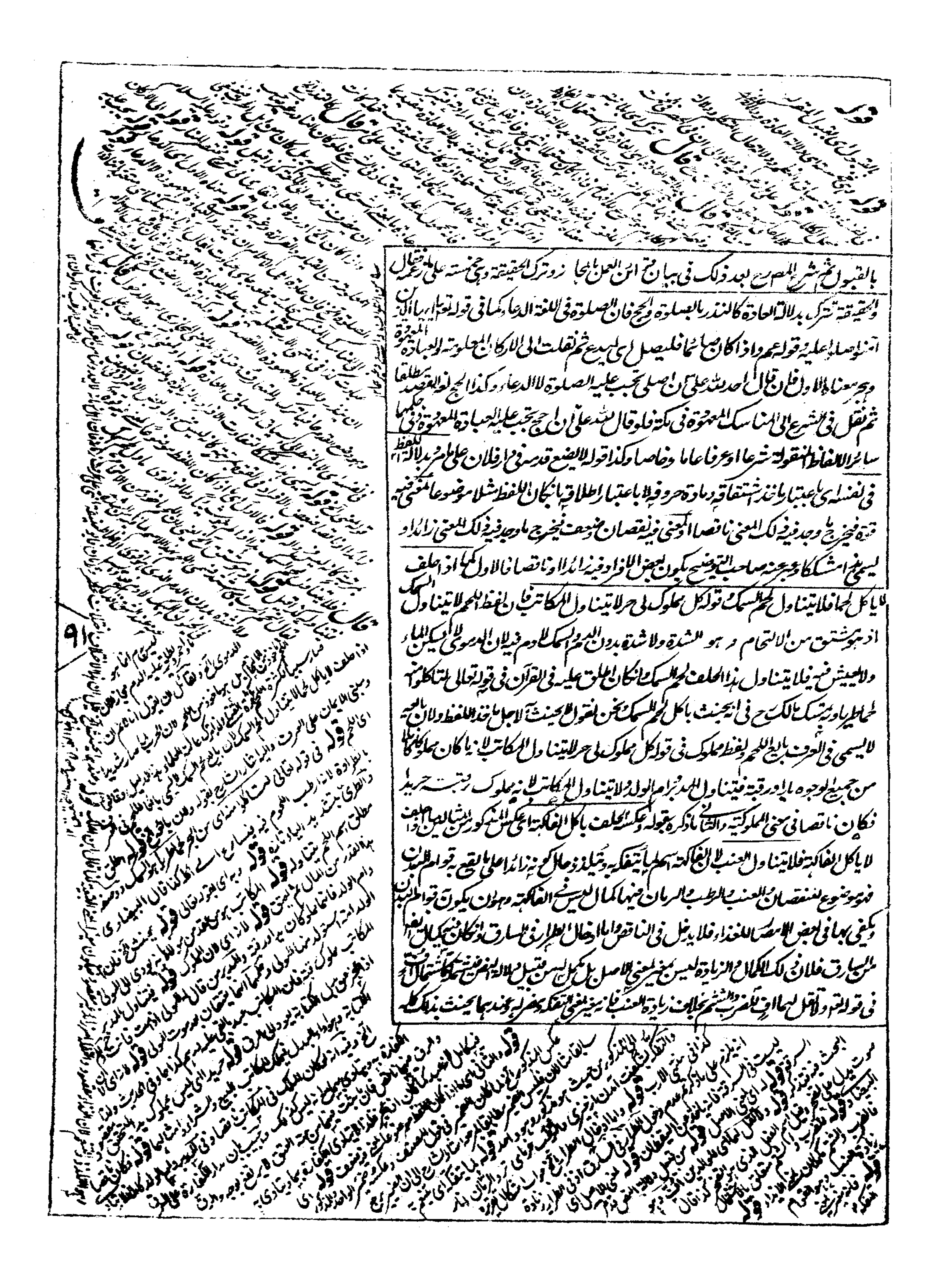
بأن يكون طريقا الى الحكم ولا يضاف اليه وجوبا ولا وجودا ولا يعقل فيه معاني العلل لكن يتخلل بينه وبين الحكم
علة تضاف اليها كما سيأتي كالاتصال بين ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فانه اذا قال لامته حررتك زال ملك الرقبة بواسطة
يزول ملك المتعة فلا يحل له وطيها الا بالنكاح وبهذا الاتصال ثبت ملك المتعة بثبوت ملك الرقبة بان يشتري امة فبالشراء يثبت ملك الرقبة
وبواسطته يثبت ملك المتعة فيصح استعارة السبب للحكم دون عكسه بان يقول انت حرة ويريد به انت طالق او يقول لعبده
منكوحة ويريد النكاح ولا يجوز ان يقول انت طالق ويريد انت حرة وان يقول نكحتك ويريد بعتك لان السبب
محتاج الى المسبب من حيث الثبوت والسبب لا يحتاج الى المسبب من حيث الشرعية لان العتاق لم يشرع الا
لاجل زوال ملك الرقبة وزوال ملك المتعة انما يحصل به اتفاقا في بعض الاحيان وكذا البيع انما شرع لملك الرقبة لا
لحل الوطي وانما يحصل به اتفاقا في بعض الاحوال فلا يجوز ان يذكر المسبب ويريد به السبب الا اذا كان المسبب مختصا
بالسبب كقوله تعالى اني اراني اعصر خمرا فان الخمر لا يكون الا من العنب فيجري الاستعارة من الجانبين
وقال الشافعي رح يجوز استعارة العتاق للطلاق وبالعكس لان كلا منهما ينبئ على السراية واللزوم
فبينهما اتصال في الاتصال المعنوي ونحن نقول الطلاق موضوع لرفع القيد والعتاق موضوع
لاثبات القوة فلا يتشابهان اصلا ولكن بقي على اصل القاعدة ان العتاق انما هو سبب لازالة ملك
المتعة التي كانت على جهة ملك اليمين لا المتعة التي كانت في النكاح كذا البيع انما هو سبب لثبوت ملك المتعة
التي كانت من جهة ملك اليمين لا المتعة التي كانت في النكاح وجوابه انه يكفي في هذا كونه سببا
في الجملة لا كونه سببا على وجه مخصوص ثم بعد الفراغ عن بيان علاقات المجاز شرع في بيان انه في
اي موضع تترك الحقيقة وفي اي موضع يترك المجاز فقال واذا كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة صير
الى المجاز يعني بالمتعذر ما لا يمكن الوصول اليه الا بمشقة وبالمهجور ما يمكن وصوله الا ان الناس تركوه
كما اذا حلف لا يأكل من هذه النخلة مثال المتعذر اذ اكل النخلة بعينها متعذر فيراد المجاز وهو ثمرها
فان لم تكن الشجرة ذات ثمر يراد بها ثمنها الحاصل بالبيع ولو تكلف واكل من عين النخلة لم يحنث لان
المتعذر لا يتعلق به حكم ولا يقال ان المحلوف عليه هو عدم اكل النخلة وهو غير متعذر وانما المتعذر
اكلها لانا نقول اليمين اذا دخلت على النفي يكون للمنع فموجب اليمين ان يصير الفعل ممتنعا بيمينه

وما لا يكون مأكولا لا يكون ممنوعا باليمين بل قبلها او لا يضع قدمه في دار فلان مثال للمهجورة
لان وضع القدم في الدار حافيا من خارج بدون ان يدخل فيها ممكن لكن الناس هجروه فيراد
به الدخول للعرف ولو وضع القدم في الدار من غير دخول لم يحنث لانه مهجور والمهجور شرعا كالمهجور
عادة مرتبط بقوله او مهجورة اي لا يلزم في المصير الى المجاز ان تكون الحقيقة مهجورة عادة بل المهجور شرعا
ايضا كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا تفريع له يعني ان وكل احد
رجلا بان يخاصم المدعي عند القاضي يحمل على مطلق الجواب لان الخصومة هو الانكار فقط محقا
كان المدعي او مبطلا وهو حرام شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فلا بد ان يصرف الى الجواب مطلقا بالبر
والاقرار مجازا من قبيل اطلاق الخاص على العام فلو اقر الوكيل على موكله جاز عنده خلافا لزفر والشافعي
رح واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يقيد بزمان صباه عطف على قوله ينصرف تفريع ثان له لان هجران الصبي
مهجور شرعا قال عم من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا ولم يبجل عالمنا فليس منا فينصرف الى المجاز اي الى كلم
هذه الذات فلو كلمه بعد ما كبر يحنث ايضا لانه اذا حمل على الذات يلزم هجران الصبي ما دام صبيا وترك التوقير اذا كبر
ومهاجرة المؤمن فوق ثلثة ايام فالتزم المجاز للاحتراز عن الحرام احد يعني الى الثلثة معا لان القول المعتبر في هذا
الباب هو المقصود بهذه الثلثة انما تلزم لو تعلق بالذات لا قصدا فلا تعتبر وانما قيل هذا الصبي لانه لو قال لا اكلم صبيا
بالتنكير لتقيد بزمان صباه لان وصف الصبا صار مقصودا بالحلف وجهوا الى الحلف لانه قد يكون بعضها
يجب الاحتراز عنه فيصار الى الاصل وان كان مهجورا شرعا واذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فهي اولى
عند ابي حنيفة رح خلافا لهما يعني ما ذكرنا سابقا كان في الحقيقة المهجورة وان لم تكن مهجورة بل كانت مستعملة في
العادة ولكن كان المجاز متعارفا فالغالب الاستعمال من الحقيقة او غالبا في التفهم من اللفظ فالحقيقة اولى
عند ابي حنيفة رح وعندهما المجاز فقط اولى في رواية وعموم المجاز في رواية كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة
او لا يشرب من هذا الفرات فان حقيقة الاول ان ياكل من عين الحنطة وهو مستعملة لانها تغلى وتقلى وتؤكل قضما ولكن
المجاز وهو الخبز غالب الاستعمال في العادة فعنده انما يحنث اذا اكل من عين الحنطة وعندهما يحنث اذا اكل
الخبز او منهما بان بلهما او قلاهما وعلى هذا ينبغي ان يحنث بالسويق ايضا ولكن لما كان اسما آخر في العرف لم يعتبر وحقيقة

الثاني ان يشرب من الفرات بطريق الكرع وهي مستعملة كما هو عادة اهل البوادي ولكن المجاز غالب الاستعمال
وهو ان يشرب من غرفة واناء يتخذ فيه الماء منها فعنده يحنث بالكرع فقط وعندهما بالاناء والغرف
ايضا وبالكرع جميعا ولو شرب من نهر منشعب من الفرات لا يحنث لانه انقطع اسم الفرات عنه بخلاف ما اذا اخذ
من ماء الفرات فانه يحنث بالاتفاق وهذا كله اذا لم ينو وان نوى شيئا فعلى حسب ما نوى وهذا بناء على اصل
آخر وهو ان الخلفية في التكلم عنده وعندهما في الحكم يعني الخلاف المذكور بين ابي حنيفة رح وصاحبيه
مبني على اصل آخر مختلف فيما بينهم وهو ان المجاز خلف عن الحقيقة عنده في التكلم وعندهما في الحكم وهذا تفصيله
بسطا وهو ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولا بد في الخلف ان يتصور وجود الاصل ثم لم يوجد لعارض
هذا بالاتفاق ايضا لكنهم اختلفوا في جهة الخلفية فعنده المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم اي في تكلم هذا ابني مرادا به
الحرية خلف عن هذا ابني مرادا به البنوة فتشترط صحة التكلم بالحقيقة من حيث العربية حتى يصح المجاز عنه وقيل في تقريره
ان هذا ابني مرادا به الحرية خلف عن قوله هذا حر والاول اولى لانه يبقى الاصل والخلف على حالهما عليه بخلاف الثاني
فانه يتبدل الاصل باصل آخر وبالجملة فعنده لا بد لصحة المجاز من استقامة الاصل من حيث العربية وان لم
يستقم المعنى الحقيقي فيصار الى المعنى المجازي وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم اي حكم هذا ابني مرادا
به الحرية خلف عن حكمه مرادا به البنوة فينبغي ان يستقيم الحكم الحقيقي ولم يعمل لعارض حتى يصار الى
المجاز فاذا كانت الخلفية عنده في التكلم فالتكلم بالحقيقة اولى لان اللفظ موضوع للمعنى
الحقيقي وهو مستعمل في العادة غير مهجور فيها فلا ضرورة داعية الى صيرورته مجازا وعندهما
لما كان خلفا عنه في الحكم وحكم المجاز راجح على حكم الحقيقة اما باعتبار كونه غالب الاستعمال او باعتبار
كونه عاما شاملا للحقيقة ايضا فلا بد ان يكون العمل بالمجاز اولى للضرورة الداعية ويظهر الخلاف في قوله لعبده
وهو اكبر سنا منه هذا ابني اي تظهر ثمرة الخلاف بين ابي حنيفة رح وصاحبيه في قول الرجل لعبده هذا ابني والحال ان
العبد اكبر سنا من القائل حيث يعتق العبد عنده لا عندهما فان عند ابي حنيفة رح الكلام صحيح لعبارته من حيث
كونه مبتدأ وخبرا موضوعا لاثبات الحكم وليس معنى كونه صحيحا استقامة العربية فقط كما ظنه علماؤنا الآن بناء
على ما قال في قول الرجل لعبده اعتقتك قبل ان تخلق او اخلق انه كلام باطل لا يصح مع انه صحيح بحسب العربية ايضا

٨٩

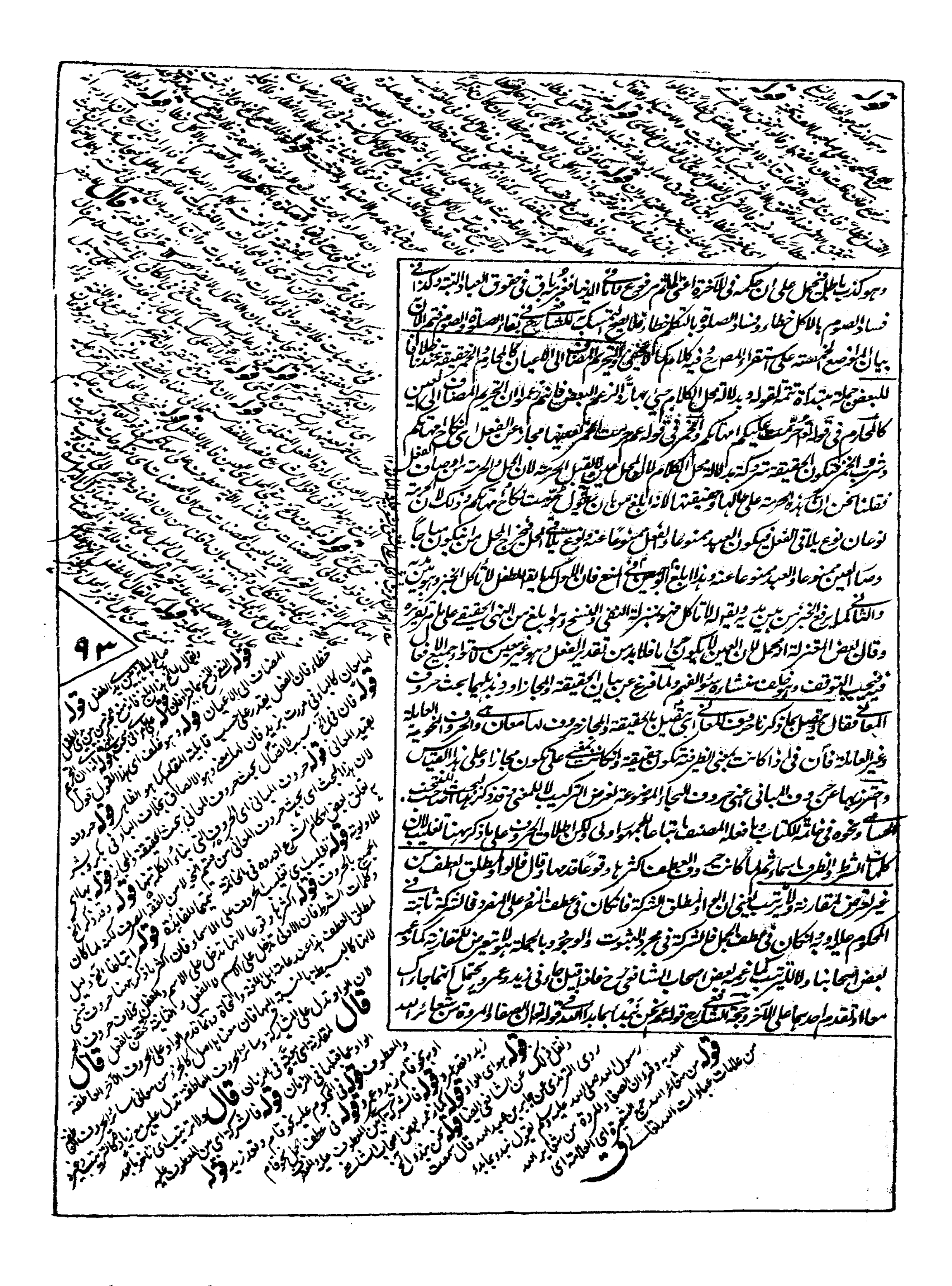
بل معناه ان يكون صحيحا بعبارته وتستقيم الترجمة المفهومة منه لغة ايضا ولم تمتنع عقلا فقوله اعتقتك قبل
ان تخلق او خلقت ليس كذلك بخلاف قوله هذا ابني لانه يصح ترجمته وانما الاستحالة جاءت من اجل
ان المشار اليه اكبر من القائل ولهذا لو قال العبد الاكبر سنا هذا ابني لغا هذا الكلام فاذا كان تجوز له هذا ابني
صحيحا من حيث العربية والترجمة وكان المعنى الحقيقي محالا بالنظر الى الخارج صير الى المجاز لئلا يلغو الكلام
وهو العتق من حين ملكه لان الابن يكون حرا على الاب ثم ان عندهما لما كانت الخلفية في الحكم وكان
امكان المعنى الحقيقي شرطا لصحة المجاز لغا هذا الكلام لان البنوة من الاصغر سنا لا يمكن حتى يحمل على المجاز الذي
هو العتق لا الحقيقة فينبغي ان يكون تجوز له زيد اسد لغوا لعدم امكان الحقيقة لانا لا نسلم انه مجاز بل حقيقة بحذف
حرف التشبيه اي زيد كالاسد اما قوله رأيت اسدا يرمي فانه وان كان مجازا لكن المقصود بالحقيقة خبر الرؤية لا كونه
اسدا حتى يلزم المحال فصل وقيل يمكن كونه اسدا بالمسخ وهو بعيد قد تتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم
ممتنعا يعني قد يتعذر المعنى الحقيقي والمعنى المجازي معا اذا كان كلا الحكمين ممتنعا فيلغو الكلام ضرورة
كما في قوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب تولد مثلها لاكبر سنا منه حتى لا تقع الحرمة بذلك ابدا فانه اذا كانت
المرأة معروفة النسب يستحال ان تكون بنته وان كانت اصغر سنا منه وكذا اذا كانت اكبر سنا فانه يستحال ان تكون بنته
ابدا فتعذر المعنى الحقيقي ظاهر واما تعذر المعنى المجازي فلانه لو كان مجازا لكان من قبيل انت طالق وهو باطل لان الطلاق
يقتضي سابقية صحة النكاح والبنتية تقتضي ان تكون محرمة ابدا فلا يقع بينه وبينها نكاح ولا طلاق فاذا
لم يكن مجازا عنه فلا تقع الحرمة بذلك القول بل فيلغو الكلام الا انهم قالوا اذا اصر على ذلك يفرق القاضي
بينهما لا لان الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظالما يمنع حقها في الجماع فيجب التفريق كما
في الجب والعنة فقوله لاكبر سنا منه عطف على قوله معروفة النسب وقوله وتولد مثلها حال من قوله معروفة
النسب يعني لا بد ان تكون معروفة النسب حين كونها مولودة لمثله او ان تكون اكبر سنا منه حتى
تتعذر الحقيقة فلو فقد الشرطان معا بان كانت مجهولة النسب ولم تكن اكبر سنا منه يثبت نسبها منه
فما قيل ان قوله اكبر سنا منه عطف على قوله وتولد مثلها فتوهم ساقط وقيل الحكم في مجهول النسب
كذلك حتى لا تحرم لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه لكن العمل بنفس اللفظ من تاكد



بالقبول ثم شرع المصنف بعد ذلك في بيان ان العمل بالمجاز وترك الحقيقة وهي خمسة على ما زعمه فقال
والحقيقة تترك بدلالة العادة كالنذر بالصلوة والحج فان الصلوة في اللغة الدعاء كما في قوله تعالى يا ايها الذين
آمنوا صلوا عليه وقوله عم واذا كان صائما فليصل اي ليدع ثم نقلت الى الاركان المعلومة والعبادة المعهودة
ويجب بهذا المعنى الاول فان قال احد لله علي ان اصلي تجب عليه الصلوة لا الدعاء وكذا الحج لغة القصد مطلقا
ثم نقل في الشرع الى المناسك المعهودة في مكة فلو قال لله علي ان احج تجب عليه العبادة المعهودة وفي حكمهما
سائر الالفاظ المنقولة شرعا او عرفا عاما وخاصا وكذا قوله لا يضع قدمه في دار فلان على ما مر وبدلالة اللفظ
في نفسه اي باعتبار مأخذ اشتقاقه ومادة حروفه لا باعتبار اطلاقه بان كان اللفظ مثلا موضوعا لمعنى فيه
قوة فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى ناقصا او لمعنى فيه نقصان وضعف فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى زائدا او
ليسمى هذا اشكاكا وعبر عنه صاحب التوضيح بكون بعض الافراد فيه زائدا او ناقصا فالاول كما اذا حلف
لا ياكل لحما فلا يتناول لحم السمك وقوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب فان لفظ اللحم لا يتناول السمك
اذ هو مشتق من الالتحام وهو الشدة ولا شدة بدون الدم والسمك لا دم فيه لان الدموي لا يسكن الماء
ولا يعيش فيه فلا يتناول هذا الحلف لحم السمك وان كان اطلق عليه في القرآن في قوله تعالى لتاكلوا منه
لحما طريا وبه تمسك مالك رح في انه يحنث باكل لحم السمك نحن نقول لا يحنث لاجل مأخذ اللفظ ولان بائعه
لا يسمى في العرف بائع اللحم وبلفظ مملوك في قوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب لانه ما كان مملوكا كاملا
من جميع الوجوه يدا ورقبة فيتناول المدبر وام الولد ولا يتناول المكاتب لانه مملوك رقبة حر يدا
فكان ناقصا في معنى المملوكية والثاني ما ذكره بقوله وعكسه الحلف باكل الفاكهة اي عكس ما ذكر من المثالين اذا حلف
لا ياكل الفاكهة فلا يتناول العنب لان الفاكهة اسم لما يتفكه به ويتلذذ حالكونه زائدا على ما يقع به قوام البدن
فهو موضوع لنقصان والعنب والرطب والرمان منها لكمال ليس في الفاكهة وهو ان يكون قوام البدن
ويكتفي بها في بعض الاحيان للغذاء فلا يدخل في الناقص واما ادخال الطرار في السارق لانه كان فيه كمال نعم فلا
من السارق فلان في ذلك الكمال الزيادة ليس بمغير لمعنى الاصل بل مكمل له من قبيل دلالة النص فيتحد كاستعمال الخ
في قوله تعالى ولا تقل لهما اف للضرب والشتم بخلاف زيادة العنب فانه مغير لمعنى التفكه بضرر له عنده بها يحنث بذلك كله

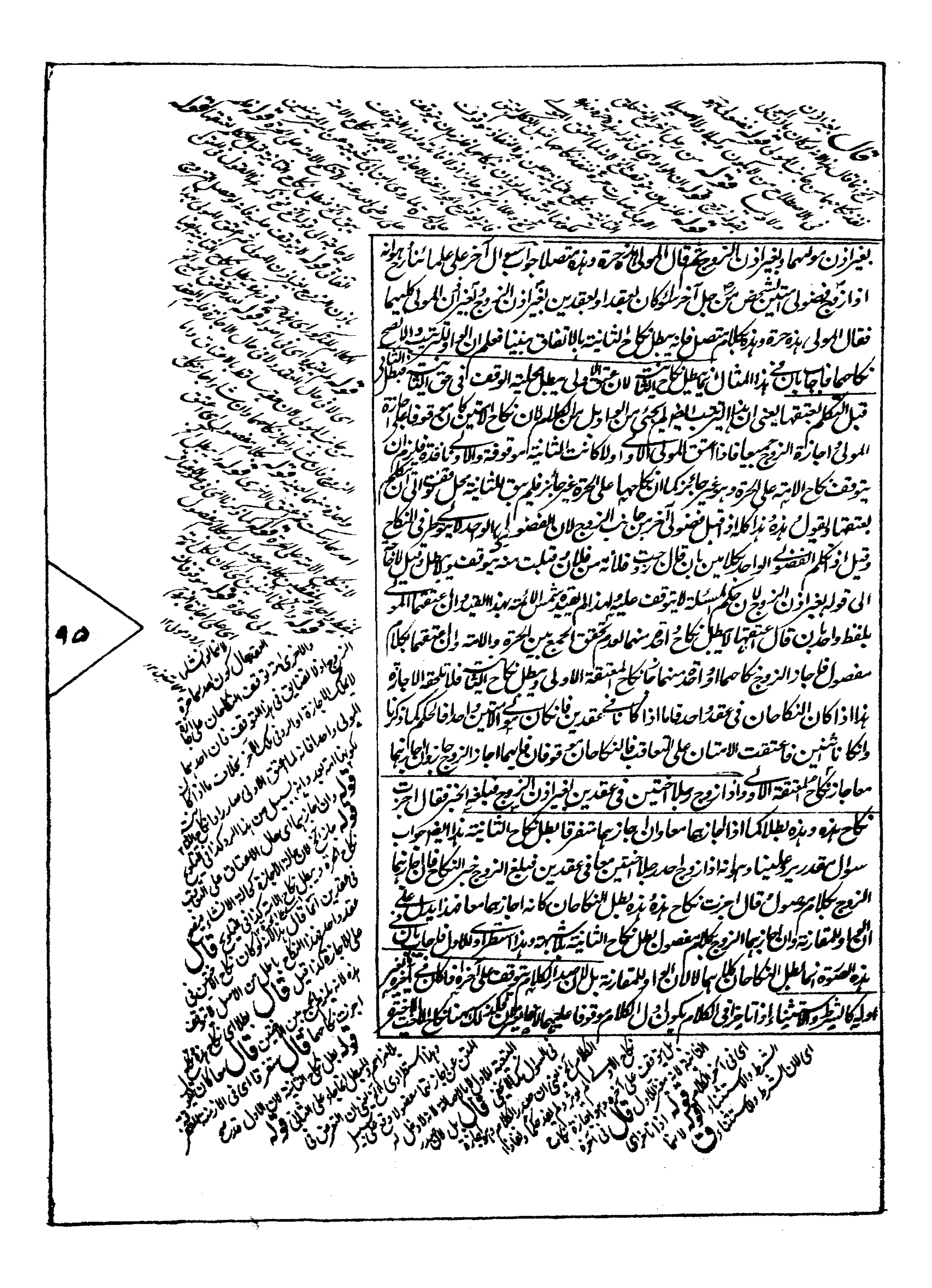
لانها من اعز الفواكه هذا اذا لم ينو واما اذا نوى ذلك يحنث اتفاقا وبدلالة سياق النظم اى بسبب
سوق الكلام لقرينة لفظية تحققت به سواء كانت سابقة او متاخرة كقوله طلق امراتى ان كنت رجلا
حتى لا يكون توكيلا فان حقيقة هذا الكلام هو التوكيل بالطلاق لكن ترك ذلك بقرينة قوله ان كنت رجلا لان
هذا الكلام انما يقال عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن الفعل الذى قرن به فيكون الكلام للتوبيخ مجازا ومثله
قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا حيث تركت حقيقة المشية وحقيقة
قوله فليكفر بقرينة قوله تعالى اعتدنا للظالمين نارا فحمل على التوبيخ وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم فتصير تحمل على
الاخص مجازا وان كان اللفظ دالا على العموم حقيقة كما فى يمين الفور وهو مشتق من فارت القدر اذا غلت ثم استعير
ثم سميت به الحالة التى لا لبث فيها ولا ريث باعتبار فوران الغضب كما اذا ارادت امراة الخروج فقال
لها الزوج ان خرجت فانت طالق فمكثت ساعة حتى سكن غضبه ثم خرجت لا تطلق فان حقيقة هذا الكلام ان
تطلق فى كل ما خرجت لكن معنى الغضب الذى حدث فى المتكلم وقت خروجها يدل على ان المراد هذه الخرجة
المعينة فيحمل الكلام عليها مجازا بهذه القرينة ومثله قول الرجل لآخر تعال تغد معى فقال ان تغديت فعبدى
حر فان حقيقته ان يعتق عبده اينما تغدى سواء كان مع الداعى او وحده فى بيته ولكن معنى التغدية الذى حدث
فى المتكلم يدل على ان المراد هو التغدى المدعو اليه حال كونه مع الداعى فيحمل عليه فقط حتى لو تغدى بعد ذلك فى بيته
لا يحنث ولا يعتق عبده وبدلالة محل الكلام عدم صلاحيته للمعنى الحقيقى للزوم الكذب فيمن هو معصوم عنه فلا بد ان
يحمل على المجاز كقوله عم انما الاعمال بالنيات فان معناه الحقيقى ان لا توجد اعمال الجوارح الا بالنية وهو كذب لان
اكثر ما يقع العمل منا وقت خلو الذهن عن النية فلا بد ان يحمل على المجاز اى حكم الاعمال بالنيات
فان قدر الثواب فظاهر هذا لا يدل على ان جواز الاعمال فى الدنيا موقوف على النية وان قدر الحكم فهو نوعان
دنيوى كالصحة والفساد واخروى كالثواب والعقاب الاخروى اذ الاجماع منعقد عليه والشافعى رح فلا يجوز ان يراد كلاهما
اما عنده فلانه يلزم عموم المجاز واما عندنا فلانه يلزم عموم المشترك فلا يدل على ان العمل موقوف على النية فلا تكون النية فرضا
فى الوضوء على ما قال الشافعى رح اى فى سائر العبادات والجمعة فالمقصود فيها الثواب فاذا حصل الشرع [illegible] تبيين
لا بالنص ولا على عدم جوازه وقوله عليه السلام رفع عن امتى الخطاء والنسيان فان ظاهره يدل على ان الخطاء والنسيان لا يوجد من امته

له اى مولانا عبد السلام الاعظمى رح



وهو كذب باطل فيحمل على ان حكمه في الآخرة اعني المأثم مرفوع واما في الدنيا فغير مرفوع في حقوق العباد البتة وكذا في
فساد الصوم بالاكل خطاء وفساد الصلوة بالكلام خطاء فلا يصح التمسك للشافعي رح في بقاء الصلوة والصوم فتم الآن
بيان المواضع الخمسة على استقراء المصنف رح فيه كلام كما لا يخفى والتحريم المضاف الى الاعيان كالمحارم والخمر حقيقة عندنا خلافا
للبعض جملة مبتداة تتمة لقوله بدلالة محل الكلام حتى يبطل زعم البعض فانهم زعموا ان التحريم المضاف الى العين
كالمحارم في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم والخمر في قوله عم حرمت الخمر لعينها مجاز عن الفعل اي نكاح امهاتكم
وشرب الخمر فتكون الحقيقة متروكة بدلالة محل الكلام لان المحل لا يقبل الحرمة لان الحل والحرمة من اوصاف الفعل
فقلنا نحن ان هذه الحرمة على حالها وحقيقتها لانه ابلغ من ان يقول حرمت نكاح امهاتكم وذلك لان الحرمة
نوعان نوع يلاقي الفعل فيكون العبد ممنوعا والفعل ممنوعا عنه ونوع يلاقي المحل فيخرج المحل من ان يكون مباحا
وصار العين ممنوعا والعبد ممنوعا عنه وهذا ابلغ الوجهين في المنع فان الاول كما يقال للطفل لا تاكل الخبز وهو بين يديه
والثاني كما يرفع الخبز من بين يديه ويقال له لا تاكل فهو بمنزلة النفي والنسخ وهو ابلغ من النهي الحقيقي على ما مر تقريره
وقال البعض المعتزلة انه مجمل لان العين لا يكون حراما فلا بد من تقدير الفعل وهو غير معين لاحتمال جميع الافعال
فيجب التوقف وهو خلف منشاءه سوء الفهم ولما فرغ عن بيان الحقيقة والمجاز اورد بذيلهما بحث حروف
المعاني فقال وتتصل بما ذكرنا حروف المعاني اي تتصل بالحقيقة والمجاز حروف لها معان والحروف النحوية العاملة
وغير العاملة فان في اذا كانت بمعنى الظرفية تكون حقيقة وان كانت بمعنى على تكون مجازا وعلى هذا القياس
واحترز بها عن حروف المباني اعني حروف التهجي الموضوعة لغرض التركيب لا للمعنى وقد ذكر بعضها صاحب المنتخب
المعاني ونحوه في خاتمة الكتاب كما فعله المصنف اتباعا للجمهور اولى لكن اطلاق الحرف على ما ذكرها هنا تغليب لان
كلمات الشرط والظروف اسماء ثم لما كانت حروف العطف اكثرها وقوعا قدمها وقال فالواو لمطلق العطف من
غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب يعني ان الواو لمطلق الشركة فان كان في عطف المفرد على المفرد فالشركة ثابتة في
المحكوم عليه وبه وان كان في عطف الجمل فالشركة في مجرد الثبوت والوجود وبالجملة هو لا تعرض للمقارنة كما زعمه
بعض اصحابنا ولا للترتيب كما زعمه بعض اصحاب الشافعي رح فاذا قيل جاءني زيد وعمرو يحتمل انهما جاءا
معا او تقدم احدهما على الآخر وحجة الشافعي رح قوله عم نحن نبدأ بما بدأ الله به في قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله


فنقيم النبي عم منه الترتيب قوله تعالى واركعوا واسجدوا فان تقديم الركوع على السجود وجب الجواب عن الاول
ان النبي عم انما علم الترتيب من غير هذه الآية وانما احال على الآية باعتبار ان التقديم في الذكر لا يخلو عن الاهتمام
والترجيح وعن الثاني انه معارض بقوله تعالى واسجدي واركعي خطابا لمريم فان تقديم السجود على الركوع ليس بفرض
بالاجماع في قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق جواب سؤال مقدر يرد علينا وهو
اذا قال احد لامرأته الغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فعند ابي حنيفة رح تقع
واحدة وعندهما ثلث فلو ان الواو للترتيب عنده فيقع الاول منفردا ولم يبق المحل للثاني والثالث
وللمقارنة عندهما فيقع الكل دفعة واحدة والمحل يقبلها فاجاب بان في هذا المثال انما تطلق واحدة عند ابي حنيفة
رح لان موجب الكلام الافتراق فلا يتغير بالواو وقالا موجبه الاجتماع فلا يتغير بالواو يعني ان ليس الترتيب
عنده والمقارنة عندهما الحكمي من الواو بل من موجب الكلام فان موجب الكلام عنده الافتراق اذ لو لم
يكن كذلك لقال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا فاذا لم يقل ثلثا بل قال انت طالق وطالق وطالق
علم انه قصد الافتراق فيتعلق كل منها على حدة فيقع الاول ولم يبق محل الثاني والثالث وعندهما موجب الكلام
الاجتماع لانه لو لم يكن كذلك لما علق الثلث كلها بالشرط واحد فاذا علقه جملة وقع جملة واحدة وقيل
فخر الاسلام وصاحب التقويم الى رجحان قولهما في وقوع الثلث هذا كله اذا قدم الشرط فان اخره بان قال انت طالق
وطالق وطالق ان دخلت الدار يقع الثلث اتفاقا لان في آخر الكلام ما يغير اوله وهو الشرط فتوقف الاول
على آخره فيقعن جملة واذا قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق انما تبين بواحدة بسبب ان الاخير على كلها
رح وهو ان يقال انه انما ينجز الطلاق بدون الشرط لغير الموطوءة بان يقول انت طالق وطالق وطالق فحينئذ
الثلثة رح اتفقوا على انه تقع الواحدة فهنا فهم انه للترتيب عند الكل فاجاب بان في المسئلة انما تبين بواحدة
لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني والثالث فسقطت ولاية لفوت محل التصرف يعني جاء الترتيب من اول من
التكلم اللساني لان الانسان لا يقدر ان يتكلم بثلث كلمات دفعة واحدة فاذا تكلم بالاول وقع الطلاق عنده ولم يبق المحل
للثاني والثالث بدليل انه لو قال لها وهو [illegible] انت طالق وطالق وطالق تبين بالاول بالاتفاق فعلم انه لا دخل للواو
فيه وعند الشارح تقع الثلث فيما نحن فيه لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع واذا تزوج رجل امتين من رجل



بغير اذن مولٰيهما وبغير اذن الزوج فقال المولى هذه حرة وهذه متصلا جواب السؤال الآخر على علمائنا رحمهم الله وانه
اذا زوج فضولي امتين لشخص من رجل آخر سواء كان بعقد او بعقدين بغير اذن الزوج وبغير اذن المولى كليهما
فقال المولى هذه حرة وهذه بكلام متصل فانه يبطل نكاح الثانية بالاتفاق بيننا فعلم ان الجمع والترتيب لا يصح
نكاحهما فاجاب بان معنى هذا المثال انه يبطل نكاح الثانية لان عتق الاولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية فبطل
قبل التكلم بعتقها يعني ان هذا الترتيب لم يجئ من العطف بل من الكلام لان نكاح الامتين كان موقوفا على
المولى او اجازة الزوج جميعا فاذا اعتق المولى الاولى ولا كانت الثانية موقوفة والاولى نافذة فلزم ان
يتوقف نكاح الامة على الحرة وهو غير جائز كما ان نكاحها على الحرة غير جائز فلم يبق للثانية محل توقف الى ان تكلم
بعتقها بقوله هذه هذا كله اذا قبل فضولي آخر من جانب الزوج لان الفضولي الواحد لا يتوقف في النكاح
وقيل اذا تكلم الفضولي الواحد بكلامين بان قال زوجت فلانة من فلان وقبلت عنه يتوقف والا بطل وقيل لا حاجة
الى قوله بغير اذن الزوج لان حكم المسئلة لا يتوقف عليه لهذا لم يقيد شمس الائمة بهذا القيد وان اعتقهما المولى
بلفظ واحد بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح احد منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة وان اعتقهما بكلام
مفصول فاجاز الزوج نكاحهما جاز احد منهما وهو نكاح المعتقة الاولى وبطل نكاح الثانية فلا تلحقه الاجازة
هذا اذا كان النكاحان في عقد واحد واما اذا كانا في عقدين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا
وان كانا اثنين فاعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان موقوفان فلما اجاز الزوج بعد الاجازة بهما
معا جاز نكاح المعتقة الاولى واذا زوج رجلا اختين في عقدين بغير اذن الزوج فبلغه الخبر فقال اجزت
نكاح هذه وهذه بطلا كما اذا اجاز بهما معا وان اجاز بهما متفرقا بطل نكاح الثانية هذا ايضا جواب
سؤال مقدر يرد علينا وهو انه اذا زوج احد رجلا اختين معا في عقدين فبلغ الزوج خبر النكاح فان اجاز بهما
الزوج بكلام موصول فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطل النكاحان كانه اجاز بهما معا فهذا يدل على
ان الجمع والمقارنة وان اجاز بهما الزوج بكلام مفصول بطل نكاح الثانية بلا شبهة وهذا استطراد للاول فاجاب بان في
هذه الصورة انما بطل النكاحان كلاهما لا لان الجمع والمقارنة بل لان صدر الكلام يتوقف على آخره فاذا كان في آخره مغير
اوله كالشرط والاستثناء اذا تأخر في الكلام يكون اول الكلام موقوفا عليه [illegible] نكاح الاخت

يغير ولهما اذ يلزم الجمع بين الاضين لسبب ترجيح الاخيرة فلذا توقف اول الكلام على آخره فلا يحر
يفترقان في الزمان قد تكون الواو للحال اه ابيان المجاز في معنى الواو لكن لما كان فيها العطف
بيان الحقيقة كقوله لعبده ادّ الي الفا وانت حر حتى لا يعتق الا بالاداء فالواو في قوله وانت حر ليست للعطف
اذ لا يصح عطف الخبر على الانشاء فيحمل على الحال والحال تكون شرطا وقيدا للعامل فينبغي ان يتعلق العتق
على الاداء لا الالف يرد عليه ان الحال اه قوله وانت حر لا قوله ادّ الي الفا فينبغي ان يكون الاداء موقوفا
على العتق لا العتق موقوفا على الاداء اجيب بانه من باب القلب اي كن حرا وانت مؤد للالف او بانه من
قبيل الحال المقدرة اي ادّ الي الفا حال كونك مقدرا الحرية في حال الاداء فتكون الحرية موقوفة عليه
بان الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر كانه قيل ادّ الي الفا تصر حرا او ان الحرية حال الاداء والحال صفة في المعنى
والوصف لا يتقدم على الموصوف والحرية لا تتقدم على الاداء قد تكون للعطف المجازية هذا يصلح ان يكون علة على
الحقيقة وانما اخر بيان الحال التي هي مجاز ليتفرع عليه المثال المختلف فيه على ما سيأتي ويحتمل ان يكون للمجاز
لان الاصل في العطف المشاركة في الحكم لم توجد هنا انما هي في مجرد الثبوت والوقوع فلا تجب المشاركة في
الخبر كقوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة فقط لان كلا من الجملتين تامة لا يفتقر
احديهما الى الاخرى او العطف اصل لا المجاز وسياقه الكلام كذا في قولها طلقني ولك الف درهم
اذا طلقها لا يجب شيء للزوج عليها عند ابي حنيفة رح لان قولها ولك الف معطوف على ما تكلم
وليس للحال حتى يكون شرطا لان اصل الطلاق ان يكون بلا مال لان ذكر المال يسمى خلعا
والصيرورة مبناه بجانبه وليس المضمر صيغ الوعد والنذر حتى يلزم عليها وفائدة لكان لغوا
تأمل وقالا انها للحال فيصير شرطا وبدلا فيجب الالف يعني ان عندهما هذه الواو للعطف لكن
عنده بل للحال والحال في معنى الشرط للعامل فيصير كأنها قالت طلقني والحال ان لك الالف علي فلما
طلقت كان تقديره طلقت بذلك الشرط فكان رجعا وهذا في معنى الخلع فيجب الالف ويكون الطلاق بائنا
والفاء للوصل والتعقيب لكون المعطوف موصولا بالمعطوف عليه متعقبا بلا مهلة فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان
لطف ولذلك لا يدرك لو لم يكن الزمان فاصلا بينهما لا كان متعقبا مستعقبا مع الطلاق التراخي ههنا

بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي الذي كان مدلول ثم فاذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط
ان تدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ فان لم تدخل الدارين او دخلت احديهما فقط او دخلت الاولى بعد الثانية
او دخلت الثانية بعد الاولى بتراخ لم تطلق لانه لم يوجد الشرط وتستعمل في احكام العلل على سبيل الحقيقة لان الفاء
للتعقيب والاحكام تعقب العلل وتترتب عليها بالذات وان كانت مقارنة لها بالزمان فانه اذا قال لعبده بكم اذا قال الآخر هو
حر يكون قبولا للبيع اي قبلت فهو حر لانه رتب الاعتاق على الايجاب لا يترتب عليه الا بعد ثبوت القبول
بطريق الاقتضاء ولو قال هو حر او وهو حر لا يكون قبولا للبيع فيحتمل ان يكون اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب
وان يكون انشاء للحرية بعد القبول فلا يثبت القبول والاعتاق بالشك وقد تدخل على العلل اذا كانت
مما تدوم فتكون موجودة بعد الحكم كما كانت موجودة قبل الحكم فيحصل التعقيب الذي كان مدلول الفاء وان لم
يشترط الدوام في العلة لا يصح دخول الفاء عليها لانها تتقدم الحكم فكيف تكون محل الفاء وهذا كما يقال ابشر
اتاك الغوث فان اتيان الغوث وان كان آنيا لكن في اثره دائمة تبقى الى مدة فيكون بالبقاء على البشارة ومتأخرا
عنها فيتحقق معنى التعقيب فيدخل عليه الفاء هذا مما شرطه فخر الاسلام احتياطا لمعنى التعقيب وذكر صاحب
التوضيح وغيره انها انما تدخل على العلة اذا كانت علة غائية ليكون وجودها موخرا عن المعلول فيتحقق
معنى التعقيب والكلام فيه طويل كقوله ادّ الي الفا فانت حر اي ادّ الي الفا لانك حر فيعتق في الحال
فالحرية دائمة الوجود حيث كانت موجودة قبل الاداء وتبقى بعده الى ممر فلا تتوقف على اداء الالف
بل يكون حرا ويصير الالف دينا عليه فان قيل لم لا يجوز ان يكون تقديره ان اديت فانت حر فيجب جوابا
للامر وتتوقف الحرية على الاداء ويتحقق معنى التعقيب بلا تكلف اجيب بان الامر انما يستحق الجواب بتقدير
كلمة ان وكلمة ان انما تجعل الماضي والجملة الاسمية بمعنى المستقبل اذا كانت ظاهرة لما اذا كانت مقدرة
فلا تجعلها بمعنى المستقبل فلا يقال ائتني اكرمتك او انت مكرم وتستعار بمعنى الواو في قوله له علي درهم فدرهم
لزمه درهمان بيان للمعنى المجازي في الفاء بعد بيان حقيقتها لان الفاء في قوله فدرهم
لا يمكن ان تكون للتعقيب اذ التعقيب انما يكون في الاعراض دون الاعيان والدرهم عين لا يتصور
فيه التعقيب الا بسبب الوجوب في الذمة والحال انه لم يباشر سببا آخر بعد التكلم بالدرهم الاول حتى يكون وجوب

بهذا عقيب الاول فلا بد ان يكون بمعنى الواو فيلزمه درهمان قال الشافعي رح لما لم يستقم معنى الفاء جعل
تاكيدا لما قبله كانه قيل فهو درهم فيلزمه درهم واحد وثم للتراخي بمنزلة ما لو سكت ثم استانف فاذا قال انت
طالق ثم طالق فكانه سكت على قوله انت طالق وبعد ذلك قال ثم طالق وهذا هو الكامل في التراخي اي في التكلم و
الحكم جميعا وهو عند ابي حنيفة رح لان التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم ممتنع في الانشاءات فلما كان الحكم
متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم عملا بالظاهر لان ظاهر اللفظ
موصول مع الاول والعطف لا يصح مع الانفصال فكان الاولى هو التراخي في الحكم فقط وثمرة هذا الخلاف تظهر فيما
بينه بقوله حتى اذا قال لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول ويلغو ما بعده
لان التراخي لما كان في التكلم فكانه قال انت طالق وسكت على هذا القدر فوقع هذا الطلاق ولم يبق محلا
لما بعده لانها غير موطوءة فيلغو وهذا اذا اخر الشرط وان قدم الشرط بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم
طالق ثم طالق تعلق الاول ووقع الثاني ولغا الثالث لان الاول متصل بالشرط فلا بد ان يكون معلقا به ثم
لما سكت وقال طالق وقع هذا الثاني في الحال ثم لما قال طالق لغا هذا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول
انه ان ملكها ثانيا بالنكاح ووجد الشرط يقع الطلاق بالتعليق السابق ولا يقال اذا كان التراخي في التكلم
بقي قوله طالق بلا مبتدأ فكيف يقع لانا نقول يضمر المبتدأ بدلالة العطف لانه ضروري فكانه قال ثم انت
طالق بخلاف الشرط فانه زائد لا احتياج الى تقديره وقالا تعليقن جميعا وينزلن على الترتيب لان الوصل في التكلم
متحقق عندهما ولا فصل في العبارة فيتعلق الكل بالشرط سواء قدم الشرط او اخر ولكن يجب وقت الوقوع ان ينزلن على
الترتيب فان كانت مدخولا بها يقع الثلث وان لم تكن مدخولا بها يقع الاول فقط وتبين به ولا يقع الثاني
والثالث واما عند ابي حنيفة رح فان كانت غير مدخول بها فقد علمت حالها وان كانت مدخولا بها فان قدم الجزاء
يقع الاول والثاني في الحال ويتعلق الثالث بالشرط فكانه سكت على الاولين ثم قال انت طالق ان دخلت
الدار وان قدم الشرط تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني والثالث في الحال كما قلنا هكذا قيل في
قوله عم فليكفر عن يمينه ثم ليات بالذي هو خير بيان لمجاز كلمة ثم بعد بيان حقيقتها وجواب
سؤال تقديره ان الشافعي رح يقول بجواز تقديم الكفارة بالمال على الحنث لانه عم قال

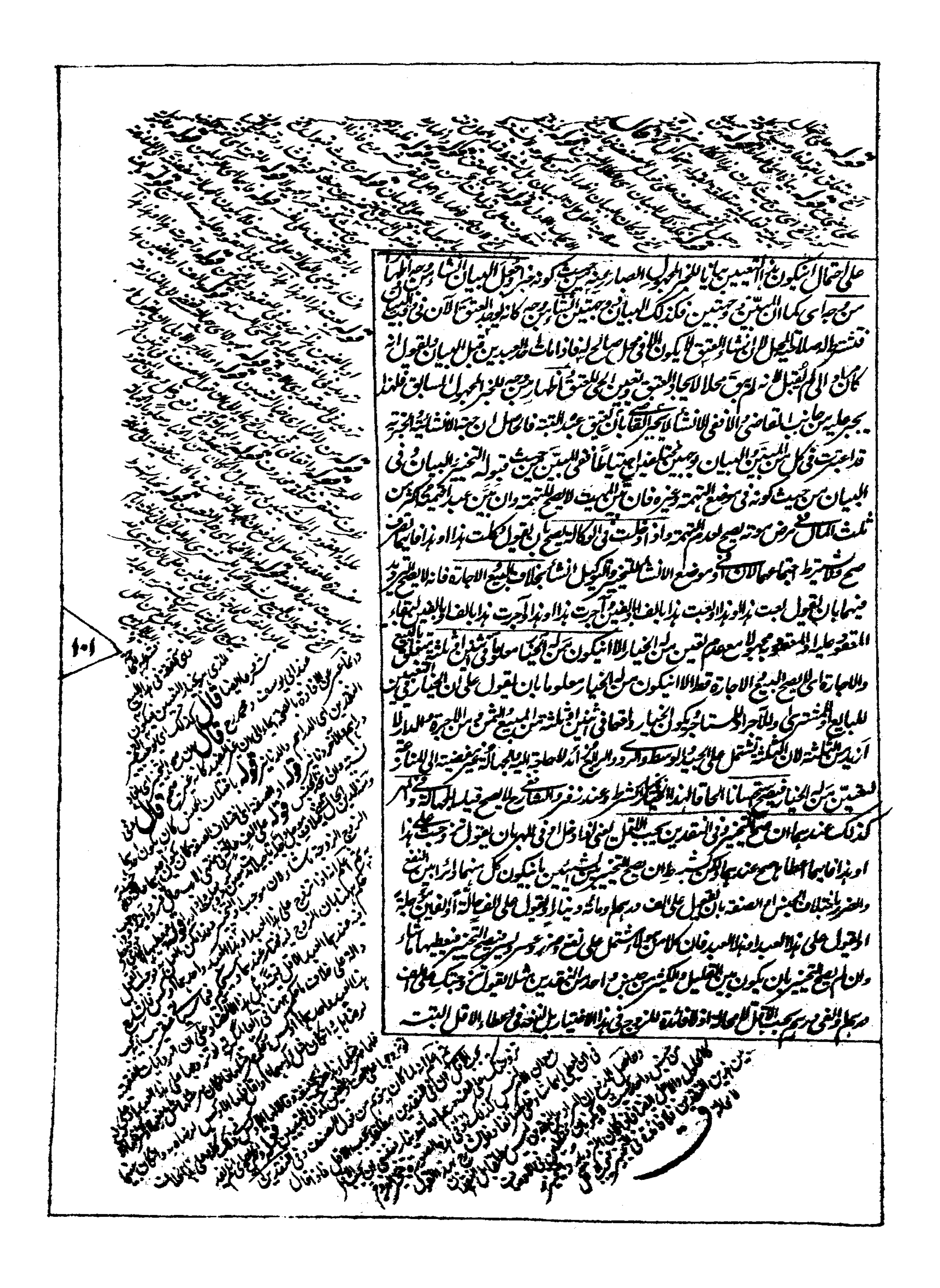
من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فاتيان الخير كناية
عن الحنث وذكرها بلفظ ثم بعد التكفير فعلم ان تقديم الكفارة على الحنث جائز فاجاب المصنف رح بقوله

ثم في هذا الحديث مستعار بمعنى الواو عملا بحقيقة الامر تدل عليه الرواية الاخرى وهي قوله عم فليأت بالذي
هو خير ثم ليكفر عن يمينه فانه يقتضي تقديم الحنث على الكفارة فوجب التطبيق بينهما بان يحمل ثم في الرواية
الاولى بمعنى الواو فيفهم منه وجوب كلا الامرين اعني الكفارة والحنث من غير تقديم احدهما على الآخر
ثم لعينهم الترتيب هو تقديم الحنث على الكفارة من الرواية الاخرى لا العكس لان تقديم الكفارة على
الحنث غير واجب بالاتفاق غايته انه جائز عند الشافعي رح فلو عملنا بالرواية الاولى يلزم وجوب تقديم
الكفارة على الحنث وهو خلاف الاجماع ويلزم تخصيص الكفارة بالمالي من غير مرجح ويلزم الغاء الرواية الاخرى
فلهذا اعملنا بالرواية الاخرى وجعلنا لفظ ثم في الاولى بمعنى الواو ليبقى الامر على حقيقته لان المجاز في الحرف خير

من المجاز في الفعل بحمل الامر على الاباحة ونحوها وبل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله على سبيل التدارك
اي تدارك الغلط بمعنى انا غلطنا في تكلم ما قبل بل اذ لم يكن مقصودا لنا وانما المقصود ما بعده لا خطأ في
الواقع ونفس الامر فاذا قلت جاءني زيد بل عمرو كان معناه ان المقصود اثبات المجيء لعمرو لا لزيد فزيد يحتمل المجيء
وعدمه فاذا زيدت عليه لا تقول جاءني زيد لا بل عمرو كان نصا في نفي المجيء عن زيد هذا اذا جاء في الاثبات وان
جاء في النفي بان تقول ما جاءني زيد بل عمرو فقيل يصرف النفي الى عمرو وقيل يصرف الاثبات اليه على ما عرف

في النحو فتطلق ثلثا اذا قال لامرأته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك ابطال الاول فيقع
تفريع على كونه للاعراض عما قبله يعني ان الاعراض عما قبله انما يصح اذا كان ما قبله صالحا للاعراض كما في
الاخبار لا في الانشاءات فلا يمكن ذلك فيقع الاول والثاني جميعا ففي مسئلة الطلاق اراد الرجل ان يعرض
عن الواحد الى الاثنين فالقياس يقتضي ان لا يقع الاول بل الآخر ولكن لما لم يصح الاعراض عن الطلاق الاول
يعمل بالاول والآخر معا فيقع الثلث بخلاف له علي الف بل الفان جواب عن قياس زفر فانه
يقيس مسئلة الاقرار على مسئلة الطلاق فيقول يلزم في هذا المثال ثلثة الاف ونحن نقول ان الاقرار اخبار
يحتمل الكذب فيجري فيه التدارك الغلط فيعمل على اصله والطلاق انشاء لا يحتمل التدارك فجاءت فيه الضرورة للاعمال

بهما ولكن للاستدراك بعد النفي اي رفع توهم ناشئ من الكلام السابق كقولك ما جاءني زيد فاوهم
عدم المجيء لعمرو ايضا لمناسبة وملازمة بينهما فاستدركت بقولك لكن عمرو جاء وهي ان كانت مخففة فهي عاطفة
وان كانت مشددة فهي شبيهة مشاركة للعاطفة في الاستدراك ثم ان كان عطف مفرد على مفرد يشترط وقوعها بعد
النفي وان كان عطف جملة على جملة تقع بعد النفي والاثبات جميعا غير ان العطف انما يصح عند اتساق الكلام والا
فهو مستانف يعني ان لكن ان كانت للعطف لكن العطف انما يصح اذا كان الكلام متسقا مرتبطا ونعني بالاتساق
ان يكون لكن موصولا بالكلام السابق لا يكون نفي فعل واثباته بعينه بل يكون النفي راجعا الى شيء والاثبات
الى شيء آخر وان فقد احد الشرطين فح يكون الكلام مستانفا مبتدأ لا معطوفا ولما كان مسئلة الاتساق مما تنوزع
فيما بين الاصوليين لم يتعرض لها ذكر مثال عدم الاتساق خاصة فقال كالامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها
بمائة درهم فقال لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين بمهر آخر فسخ للنكاح وجعل لكن مبتدأ لان النفي فعل واثبات
بعينه فان في هذا المثال لما قال المولى لا اجيز النكاح فقد قلع النكاح عن اصله ولم يبق له وجه صحة فلما قال بعده
ولكن اجيزه بمائة وخمسين يلزم ان يكون اثبات ذلك الفعل المنفي بعينه لان المهر في النكاح تابع لا اعتبار له
فيناقض اول الكلام بآخره فحملناه على ابتداء النكاح بمهر آخر وفسخ النكاح الاول الذي عقدته فيكون لكن
للاستيناف لا للعطف ولو قال المولى في جوابها لا اجيز النكاح بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين يكون نظيرا
لعينه مثال الاتساق فيبقى اصل النكاح ويكون النفي راجعا الى قيد المائة والاثبات الى قيد المائة وخمسين فلا يكون
نفي فعل واثباته بعينه ولا حاجة للمذكور ... قوله هذا حر او هذا القول لاحد هذا حر وهذا مختار شمس الائمة وفخر الاسلام
وذهبت طائفة من الاصوليين وجماعة النحويين الى انها موضوعة للشك وهو ليس بسديد لان الشك ليس بمقصود
المتكلم قصد التفهيم للمخاطب انما يلزم الشك من محل الكلام وهو الخبر المجهول لذا لزم منه
التخيير في الانشاء ولو سلم ان الشك مقصود فقد وضع له لفظ الشك وهذا الكلام انشاء يحتمل الخبر فاوجب
التخيير على احتمال انه بيان يعني ان قوله هذا حر او هذا انشاء من حيث الشرع لان الشرع وضعه لايجاب الحرية
بهذا اللفظ ولكنه يحتمل ان يكون اخبارا عن حرية سابقة على هذا الكلام لكونه خبرا من حيث اللغة فلما كان له
جهتين فاوجب التخيير اي تخيير المتكلم من حيث كونه انشاء فيجبر على ان يوقع العتق في احدهما انشاء لعينه ان ... كان ... والى



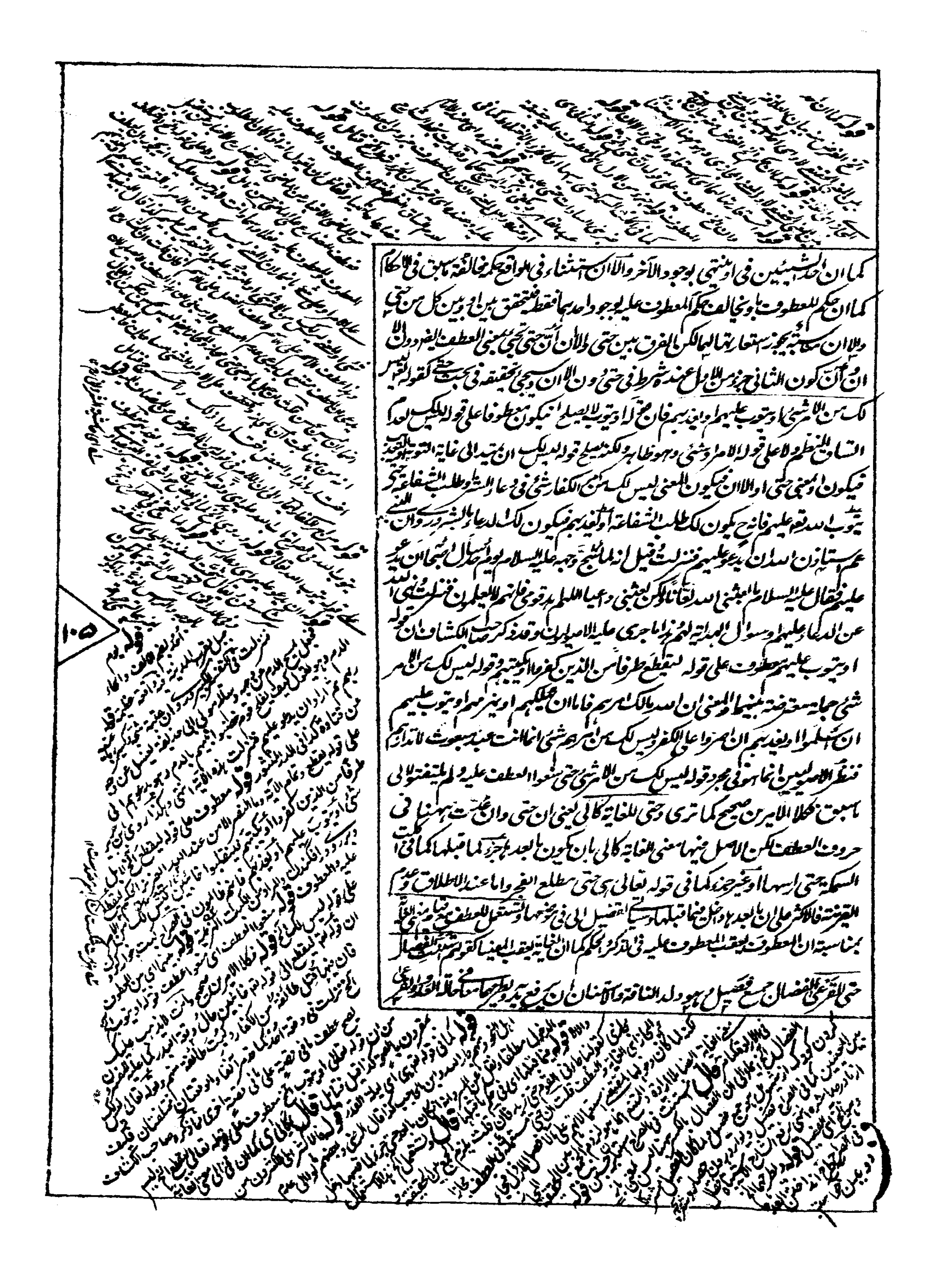
على احتمال ان يكون بعد التعيين بيانا للخبر المجهول الصادر منه من حيث كونه خبرا وجعل البيان انشاء من وجه لما
من وجه اي كما ان المبهم ذو جهتين فكذلك البيان ذو جهتين انشاء من جهة كانه اوجد العتق الآن في المعين
فنشترط الصلاحية للمحل لان انشاء العتق لا يكون الا في محل صالح لنفاذه فاذا مات احد العبدين قبل البيان فالقول انه
كان مراده الميت لم يقبل لانه لم يبق محلا لايجاد العتق وتعيين الحي للعتق اظهار من جهة للخبر المجهول السابق فلهذا
يجبر عليه من جانب القاضي لان في الانشاء لا يجبر القاضي بان يعتق عبده البتة فالحاصل ان جهة الانشائية والخبرية
قد اعتبرت في كل من المبهم والبيان وجهين لتعذر احتياطا ففي المبهم حيث قبوله التخيير والبيان وفي
البيان من حيث كونه في موضع التهمة وغيره فان عين الميت لا يصح للتهمة وان عين عبدا قيمته اكثر من
ثلث المال في مرض موته يصح لعدم التهمة واذا دخلت في الوكالة يصح بان يقول وكلت هذا او هذا ايهما تعين
صح فلا يشترط اجتماعهما لان في موضع الانشاء التخيير والتوكيل انشاء بخلاف البيع والاجارة فانه لا يصح ترديد
فيهما بان يقول بعت هذا او هذا او بعت هذا بالالف او بالفين او آجرت هذا او هذا او آجرت هذا بالالف او بالفين لتفاوت
المعقود عليه او المعقود به جهالة مع عدم التعيين من له الخيار الا ان يكون من له الخيار معلوما في شيئين او ثلثة متعلق بالبيع
والاجارة اي لا يصح البيع والاجارة قطعا الا ان يكون من له الخيار معلوما بان يقول على ان الخيار في التعيين
للبائع او المشتري وللآجر او المستاجر ويكون الخيار واقعا في شيئين او ثلثة من المبيع او الثمن او من الاجرة او الدار لا
ازيد من الثلثة لان الثلثة تشتمل على الجيد والوسط والردي والرابع زائد لا حاجة اليه والجهالة غير مفضية الى المنازعة
لتعيين من له الخيار فيصح استحسانا الحاقا بالبيع بشرط الخيار وعند زفر والشافعي لا يصح قياسا للجهالة وفي المهر
كذلك عندهما ان يصح التخيير في النقدين بحسب الثمن يعني لو ادخل او في المهر بان يقول تزوجتك على هذا
او هذا ايهما اعطاها صح عندهما لكن شرط ان يصح التخيير بين شيئين بان يكون كل منهما ازيد من العشرة
والعشر باختلاف الجنس او الصفة بان يقول على الف درهم او مائة دينار او يقول على الف حالة او الفين مؤجلة
او يقول على هذا العبد او هذا العبد فان كان احدهما اشتمل على نفع ومنزلة فيصح التخيير فيعطيها ما شاء
وان لم يصح التخيير بان يكون بين القليل والكثير من جنس واحد من النقدين مثلا يقول تزوجتك على الف
درهم او الفي درهم يجب الاقل الا ... للزوج في هذا الاختيار بل تنحصر على اعطاء الاقل البتة

ولم يعتبر نقصها في جنب الكثير لان الاصل براءة الذمة والمال في النكاح ليس بها اصليا حتى
تعتبر رعاية الزيادة وقد فهم من هذا التقرير ان قيد في النقدين اتفاقي لانه اذا تزوج على هذا العبد
او هذا العبد يجب عندهما العبد الاقل قيمة كذا قيل وهذا كله عندهما وعنده يجب مهر المثل في كل
من هذه المسائل لانه هو الموجب الاصلي في النكاح والعدول عنه الى المسمى انما يكون عند معلومية المسمى
ولم توجد ولكن في صورة الالف الحالة والالفين النسيئة ان كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها وان كان
اقل من الف فالخيار للزوج يعطيها ايهما شاء وفي الكفارة يجب احد الاشياء عندنا خلافا للبعض يعني
ان في كل كفارة مرددة بين الاشياء بكلمة او كما في كفارة اليمين من قوله تعالى اطعام عشرة مساكين من
اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة وكما في كفارة حلق الراس من عذر من قوله تعالى ففدية من صيام
او صدقة او نسك وكما في كفارة جزاء الصيد من قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ
الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما يجب عندنا احدها لا بعينه اي على سبيل الاباحة فلو ادى الكل لا يقع
عن الكفارة الا واحد والباقي تبرع وان عطل الكل يعاقب على احد منها خلافا للبعض وهم العراقيون من المعتزلة
فان الكل واجب عندهم على سبيل البدل فان فعل احدها سقط وجوب باقيها وان ادى الكل يقع الكل واجبا
وان عطل الكل يعاقب على الجميع قلنا هذا خلاف وضع اللغة والشرع فلا يعتبر ثم لما فرغ عن حقيقة كلمة او
شرع في مجازه فقال و في قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا للتخيير عند مالك رح وعندنا بمعنى بل تمام الآية انما
جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من
خلاف او ينفوا من الارض فان معناه قد اعد للمحاربين الساعين الفساد اعني قطاع الطريق اربعة اجزية
من القتل والصلب وقطع الايدي والارجل من خلاف والنفي من الارض بطريق الترديد بكلمة او فمالك
رح يقول انها على حالها فيتخير الامام فيها وعندنا بمعنى بل للاضراب عن كلام وشروع في آخر لان جنايات قطاع
الطريق كانت على اربعة انواع اعني اخذ المال فقط والقتل فقط والقتل مع اخذ المال معا والتخويف فقط من غير قتل
واخذ مال فقابل بهذه الجنايات الاربع الاجزية الاربع لكن لم يذكر الجنايات لنص عليها اعتمادا على فهم العاقلين بذلك لان
الجزاء انما يكون على حسب الجناية فغلظها لغلظها وخفتها لخفتها ولا يليق من الحكيم المطلق ان يجازي اغلظ الجنايات



باخصنا او بالعكس وكان تقدير عبارة القرآن ان يقتلوا اذا قتلوا فقط او يصلبوا اذا اجتمعت المحاربة
بقتل النفس واخذ المال او تقطع ايديهم وارجلهم اذا اخذوا المال فقط او ينفوا من الارض اذا اخافوا
الطريق وقد ورد هذا البيان بعينه بما روي عن النبي عم انه وادع ابا بردة على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء
اناس يريدون الاسلام فقطع اصحاب ابي بردة عليهم الطريق فنزل جبرئيل عم بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال
صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن [illegible]
الا اخافة نفي من الارض لكن حمل ابو حنيفة رح قوله من قتل واخذ المال صلب على اختصاص الصلب بهذه الحالة
لا اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت للامام الخيار ان شاء قطع ثم
قتل او صلب وان شاء قتل او صلب من غير قطع لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد فتراعى كلتا الجهتين فيه والمراد من
النفي الحبس عن الوطن كما يوهمه الظاهر بل النفي عن ظهر وجه الارض بان يحبس حتى يتوبوا ثم شرع في
مثال آخر للمجاز على مذهب ابي حنيفة رح مخالفة فقال وكذا اذا قال لعبده ودابته هذا حر او هذا لانه باطل
لانه اسم لاحدهما غير عين وذلك غير محل للعتق لا حقيقة كلمة او ان تدخل بين شيئين ليكون كل واحد منهما محلا
لذلك الحكم على سبيل البدل حتى يعين المتكلم بعد ذلك احدهما وههنا الدابة غير صالحة للعتق فيستحيل الحكم
فبطل الكلام وقيل ان هذا ايضا مجاز لو اعتبر العتق عندهما على ما في المبسوط وعنده كذلك
لكن على احتمال التعيين يعني قال ابو حنيفة رح ان الامر كذلك في الحقيقة ونفس الامر على ما قلتم لكنه
على سبيل المجاز يحتمل التعيين حتى لزمه التعيين كما في مسئلة العبدين بان يردد بين العبدين ويقول هذا
حر او هذا فيجبر على التعيين فلو لم يحتمل التعيين لما اجبر عليه والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار لان كلام العاقل
البالغ يصح حتى الامكان بالحقيقة او المجاز فجعل ما وضع للحقيقة مجازا عما يحتمله وان استحالت حقيقته
على ما مر المذكور في قوله للاكبر سنا منه هذا ابني فجعله مجازا عما يحتمله بعد استحالة الحقيقة وههنا لما كان الاستعارة
عند استحالة الحكم فيما جريا ايضا على اصلهما في ذلك المثال فيبطل ههنا كما بطل ثمة ثم ذكر مجازا آخر
لما فقال وتستعار للعموم فتصير بمعنى واو العطف لا عينها لكن الواو تدل على اثبات الحكم للمعطوف
المعطوف عليه كليهما كذلك وتكون بمعنى الواو لكن الواو تدل على الاجتماع ثم [illegible]

كل منهما عن الآخر فلا يكون عوضا عنها ولذلك تكون مستعارة بمعنى الواو واذا كانت في موضع النفي او موضع
الاباحة لانهما ينتفيان لهذا المجاز ولا يصار اليه الا بقرينة كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم
احدهما يحنث ولو كلمهما لم يحنث الا مرة مثال لوقوعها في موضع النفي والظاهر ان قوله حتى اذا كلم
تفريع لكونها بمعنى الواو وقوله ولو كلمهما تفريع لعدم كونها عين الواو يعني اذا كانت بمعنى الواو فينبغي ان يحنث
بتكلم احدهما اينما كان اذ لو لم تكن بمعنى الواو لم يحنث الا بتكلم احدهما فاذا تكلم باحدهما انتفى اليمين حينئذ ثم بتكلم الآخر لم
يتعلق حكم الحنث اذا لم يكن حرف الجمع او فلو كلمهما جميعا لم يحنث الا مرة ولم يجب عليه الا كفارة يمين واحدة اذ هتك حرمة
اسم الله تعالى لم يوجد الا مرة واحدة ولو كانت عين الواو لصارا بمنزلة اليمينين فتجب الكفارة لكل واحد منهما على حدة وقيل
التفريع على العكس يعني ان قوله حتى اذا كلم احدهما يحنث تفريع على عدم كونها عين الواو لانها لو كانت عين الواو لم يحنث الا
بتكلم الجميع من حيث المجموع فيتوقف الحنث على ان يتكلم بكليهما فلا يحنث بتكلم احدهما واذا لم تكن عين الواو يحنث بتكلم احدهما
كان حتى او ولو كلمهما لم يحنث الا مرة واحدة تفريع على كونها بمعنى الواو وكونها في المقام كالواو ولم يحنث الا مرة ولم تجب الكفارة الا واحدة
وان كلمهما جميعا فكذلك اما لو حلف لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا فله ان يكلمهما مثال لوقوعها في موضع
الاباحة لان الاستثناء من الحظر اباحة واطلاق والتفريع في قوله فله ان يكلمهما تفريع على كونها بمعنى الواو اذ لو تكلم
هاهنا بالواو لجاز له التكلم بهما فكذا في او ولو لم تكن بمعنى الواو لا يحل التكلم الا بواحد فلو كلم احدهما حلت
اليمين فلو تكلم بالآخر تجب الكفارة ولم يذكر هاهنا ثمرة عدم كونها عين الواو وقيل الظاهر ثمرته في قوله جالس
الفقهاء او المحدثين فانه ان تكلم بالواو تجب عليه مجالستهما لان تكلم باو تباح له مجالستهما او احدهما بخلاف
الجمع بالواو فتجب وهذا مما لا يعرف الفرق بين الاباحة والتخيير على طريق العربية والا فليس بينهما فرق ثم ذكر
مجازا آخر لاو فقال وتستعار بمعنى حتى او الا ان فذا مستدرك عطف لاختلاف الكلام ويحمل على الغاية يعني
الاصل في او ان تكون للعطف فاذا لم يستقم العطف بان يختلف الكلامان اسما وفعلا او ماضيا ومضارعا
او مثبتا ومنفيا او شيئا آخر يشوش العطف والحال انه يكون اول الكلام ممتدا بحيث يصلح الغاية فيما بعده
فح تستعار كلمة او بمعنى حتى او الا ان فقوله فح استقامة العطف لاختلاف الكلامين كما في ... وقوله
لكن كون السابق ممتدا بحيث يحتمل ضرب الغاية فيما بعده شرط لكونها مستعارة الا ان حتى للغاية ...

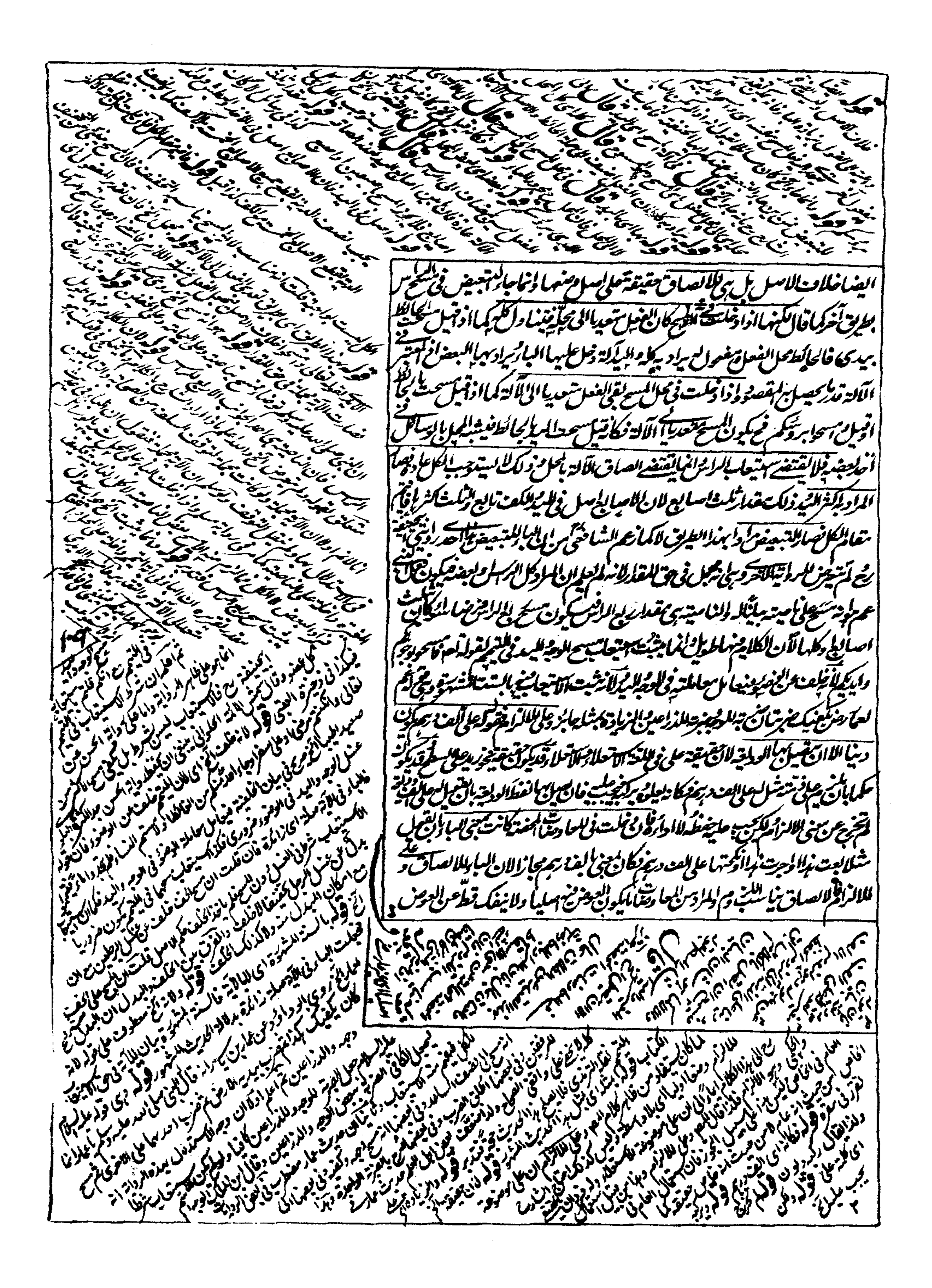


كما ان احد الشيئين في او ينتهي بوجود الآخر والا ان استثناء في الواقع حكمه مخالفة ما سبق في الاحكام
كما ان حكم للمعطوف باو يخالف حكم المعطوف عليه بوجود احدهما فقط فتحقق بين او وبين كل من حتى
والا ان مناسبة يجوز استعارتها لها لكن الفرق بين حتى والا ان حتى تجيء بمعنى العطف الغير دون الا
ان وان كون الثاني جزءا من الاول عنده شرط في حتى دون الا ان ويجيء تحقيقه في بحث حتى كقوله تعالى ليس
لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فان حتى لا ادري لا يصلح ان يكون معطوفا على قوله ليقطع طرفا
لتباين النظم ولا على قوله الامر او شيء وهو ظاهر ولكنه يصلح قوله ليس لك ان يمتد الى غاية التوبة والتعذيب
فيكون او بمعنى حتى او الا ان فيكون المعنى ليس لك من امر الكفار شيء في دعاء الشر وطلب الشفاعة حتى
يتوب الله عليهم فانه يكون لك طلب الشفاعة او يعذبهم فيكون لك الدعاء بالشر وروي ان النبي
صلى الله عليه وسلم استأذن الله ان يدعو عليهم فنزلت وقيل انه لما شج وجهه عليه السلام يوم احد قال كيف يفلح قوم خضبوا وجه نبيهم
عليهم فقال عليه السلام ما بعثني الله لعانا ولكن بعثني داعيا اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت نهيا
عن الدعاء عليهم وسؤال الهداية لهم هذا ما جرى عليه الاصوليون وقد ذكر صاحب الكشاف ان قوله
او يتوب عليهم معطوف على قوله ليقطع طرفا من الذين كفروا او يكبتهم وقوله ليس لك من الامر
شيء جملة معترضة بينهما والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم
ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم
فنظر الاصوليين انما هو في مجرد قوله ليس لك من الامر شيء حتى منعوا العطف عليه ولم يلتفتوا الى
ما سبق فكلا الامرين صحيح كما ترى وحتى للغاية كالى يعني ان حتى وان عدت ههنا في
حروف العطف لكن الاصل فيها معنى الغاية كالى بان يكون ما بعدها جزءا لما قبلها كما في اكلت
السمكة حتى راسها او غير جزء كما في قوله تعالى هي حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق وعدم
القرينة فالاكثر على ان ما بعدها دخل فيما قبلها كما سيأتي تفصيل اليه في نحوهما وتستعمل للعطف مع قيام معنى الغاية
بمناسبة ان المعطوف يعقب المعطوف عليه في الذكر والحكم كما ان الغاية تعقب المغيا كقولهم استنّت الفصال
حتى القرعى الفصال جمع فصيل وهو ولد الناقة والاستنان ان يرفع يديه ويطرحهما معا حالة العدو والقرعى

جمع قريع وهو الفصيل الذي له الشر ايضا للدار فهو معطوف على الفصال مع قيام معنى الغاية لانه كان
ارذل من الفصال لا يتوقع الاستنان منها وهذا مثل يضرب لمن تكلم مع من لا ينبغي ان تكلم بين يديه
لعلو قدره وهذا كله في الاسماء وتوضيحها في الافعال اي بيان مواضع استعمال كلمة حتى في الافعال ان
تجعل غاية بمعنى الى او غاية هي جملة مبتدأة فالاول كقوله سرت حتى ادخلها فان حتى مع ما بعدها متعلق بقوله
سرت فيكون من اجزاء اول الكلام كما الى كان كذلك والثاني كقوله خرج الشتاء حتى خرجت هند
فان هذه جملة مبتدأة غير متعلقة بما قبلها اذ ليس لها محل من الاعراب كما كان للاول وعلامة الغاية ان يحتمل
الصدر الامتداد وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء كالسير يحتمل الامتداد الى مدة مديدة والدخول يصلح للانتهاء
اليه وبهذا يخرج الانسياء جملة يصلح ان يمتد الى خروج هند لانها تكون على منهج عادتهن وهو يصلح
للانتهاء اليه فان وجد الشرطان معا تكون حتى للغاية في الفعل فان لم تستقم فللمجازاة بمعنى لام كي
اي فان عدم الشرطان جميعا او احدهما فتكون حتى بمعنى لام كي لاجل السببية فيكون الاول سببا والثاني
مسببا للمناسبة بين الغاية والمجازاة لان الفعل ينتهي بوجود الجزاء كما ينتهي المغيا بوجود الغاية فان
تعذر هذا جعلت مستعارة للعطف المحض وبطل معنى الغاية اي ان تعذرت السببية ايضا تكون حتى للعطف المحض
مجازا ولا يراعى معنى الغاية اصلا وهذه استعارة اخترعها الفقهاء ولا نظير لها في كلام العرب ثم ذكر امثلة
كل من الثلثة من المصنف فقال وعلى هذه مسائل الزيادات اي على هذه القواعد الثلثة الامثلة المذكورة في الزيادات
ان لم اضربك حتى تصيح فعبدي حر هذا مثال للغاية التي بمعنى الى فان ضرب المخاطب يصلح ان يكون ممتدا
الى الصياح والصياح يصلح انتهاء له لانه يحصل به الرحمة او يحدث الخوف من احد فان كف الضرب قبل الصياح
او لم يضرب اصلا حنث ان لم آتك حتى تغديني فعبدي حر هذا مثال للمجازاة لان الاتيان ان صلح للامتداد
بحدوث الامثال لكن التغدية لا تصلح انتهاء له لانها احسان وهو داع لزيادة الاتيان لا منتهى فلم
يصلح حمله على الغاية فتكون بمعنى لام كي اي ان لم آتك لكي تغديني فان اتاه ولم يغده لم يحنث لانه اتاه للتغدية والتغدية
فعل المخاطب لا اختيار فيه للمتكلم وان لم آتك حتى اتغدى عندك فعبدي حر هذا مثال للعطف المحض لعدم استقامة المجازاة
التغدية في هذا المثال فعل المتكلم كالاتيان لا الانسان لا يجازي نفسه في العادة لهذا قيل اميت ادخل الجنة بصيغة المجهول

لا الصيغة المعلوم فتعين ان تجعل مستعارة للعطف فكانه قيل ان لم آتك فلا الغد عندك فحيد
حرفان لم يأتيا وآتاه لم يتغدا ما آتاه وتغدى متراخيا عن الاتيان بحيث لا ان الاقرب في هذه استعارة
حرف الفاء فاذا جعلت بمعنى الفاء لاستقيم التراخي قيل كونها بمعنى الواو انسب لان المجوز للاستعارة
الاتصال وهو في الواو اكثر لكنهم تكلموا في انه لا بد ان يكون قوله الغدى باسقاط الالف يكون مجزوما معطوفا
على آتك وقيل لا باس به لان ما قلنا بيان حاصل المعنى لا بيان تقدير الاعراب وما يتوهم انه معطوف
على النفي دون المنفي فساقط لا عبرة به فتامل ومنها حروف الجر وهو معطوف على مضمون
الكلام السابق كانه قال اولا منها حروف العطف ثم بعد الفراغ عنها عطف هذا عليه فالباء
للالصاق فيما دخل عليه الباء هو الملصق به هذا هو اصلها في اللغة والبواقي مجاز فيها وتصحب الاثمان
حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا فيصح الاستبدال لانه لما
كان مدخول الباء هو الثمن كان العبد مبيعا وكر الحنطة ثمنا فيكون البيع حالا ويصح استبدال كر الحنطة
بكر الشعير قبل القبض اذ يجوز الاستبدال في الثمن قبل القبض ولو كان مبيعا لم يجز ذلك بخلاف ما اذا
اضاف العقد الى الكر بان قال اشتريت منك كرا من حنطة بهذا العبد حيث يكون هذا العقد
عقد السلم اذ العبد مشار اليه موجود في المجلس والكر غير معين فيكون مبيعا غير معين فلا بد فيه ان توجد
شرائط السلم حتى يصح فلا يجوز استبداله اذ لا يجوز الاستبدال في المسلم فيه فلو قال ان اخبرتني بقدوم
فلان فعبدي حر يقع على الحق اي على الخبر الواقع في نفس الامر وذلك لان الباء لما كانت للالصاق
كان المعنى ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدوم فلان لا يكون ملصقا بالقدوم الا اذا وقع قدوم
فلان فان اخبر بالقدوم خبرا صادقا يحنث المتكلم والا لا بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا قدم
فانه يقع على الصدق والكذب جميعا لان الخبر هو المطلق ويقتضي للعدول عنه لا يقال بقضية الاخبار
لا يكون الا للباء فيكون التقدير ان اخبرتني بان فلانا قدم فكان كالاول لانا نقول التقدير الباء لا الالصاق المعنى
دون تأثيره الاخر ولو قال ان خرجت من البيت الا باذني يشترط تكرار الاذن لكل خروج لان معناه ان خرجت من البيت خروجا
الا خروجا ملصقا باذني وهو نكرة موصوفة في الاثبات فتعم بعموم الصفة فيحرم ما سواه فحيثما تخرج بلا اذنه يكون طالقا

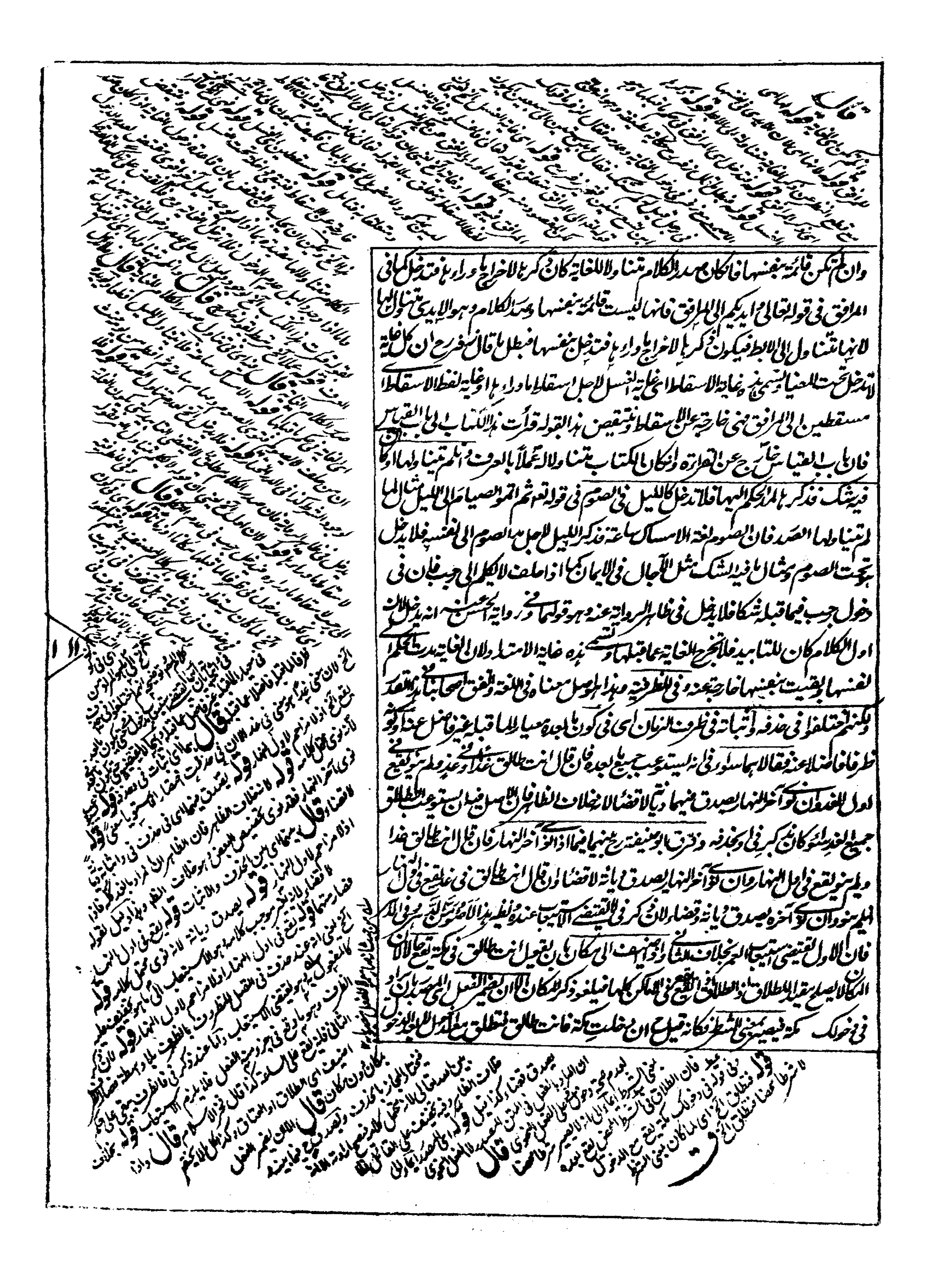
واصلة فيما لم توجد قرينة يمين الفور اذ تكون عماية الباء غالبة عليها بخلاف قوله الا ان اذن لك اي
يقول ان خرجت من الدار الا ان اذن لك فانت طالق فانه لا يشترط تكرار الاذن فيه لكل خروج بل
اذا وجد الاذن مرة يكفي لعدم الحنث لان الباء ليست بموجودة فيه الا استثناء وليس بمستقيم لان الاذن
لا يجانس الخروج فيكون بمعنى الغاية والغاية يكفي وجودها مرة فترتفع حرمة الخروج بوجود الاذن مرة
ويعترض عليه بان تقدير الغاية تكلف والاولى تقدير الباء فيكون المعنى لا تخرج الا بان اذن لك فيكون ما كان
وما قع له الا باذني وح فيشترط تكرار الاذن لكل خروج او يقام ان المضارع مع ان بتاويل المصدر و المصدر
قد يقع حينا كما يقم آتيك خفوق النجم اي وقت خفوقه فيكون المعنى لا تخرج وقتا الا وقت الاذن
فيجب لكل خروج اذن وقد اجيب عن الاول بان تقدير قوله الا خروجا بان اذن لك كلام مختل لا يعرف له
وجه صحة وعن الثاني بانه يحنث ح ان خرجت مرة بلا اذن على التقدير الاول الا يحنث فلا يحنث
بالشك واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة
العقلية اللفظية وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي الآية وفي قوله انت طالق بمشية الله تعالى بمعنى
الشرط فيكون تقديره انت طالق ان شاء الله تعالى فلا يقع ولا يريد بهذا ان الباء بمعنى الشرط لانه لم يرد
فيه استعمال بل معناه ان الباء للالصاق على اصلها فيكون المعنى انت طالق طلاقا ملصقا بمشية الله
ولا يكون ملصقا بها الا ان شاء الله تعالى وهي لا تعلم قطعا فلا يقع الطلاق ويمكن ان يعترض عليه بانه لم لا يجوز ان تكون
الباء للسببية ويكون المعنى انت طالق بسبب مشية الله تعالى فيقع الطلاق كما في قوله العلم بعلم الله وقدرته وامره
والجواب ان الاصل في الطلاق الحظر فينبغي ان لا يقع الا ما وقع في علم الله تعالى ونحوه فلانه لم يكن بمعنى الا ان
علم الله فلا مساغ فيه الا بحمله بمعنى السببية ووقوع الطلاق فيبطل وقال الشافعي الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم
للتبعيض ليكون المعنى امسحوا بعض رؤسكم والبعض مطلق يصدق بان يكون شعرا او شعرتين حتى قيل الكل مبني على
بعض مسح يكون آتيا بالمامور به وقال مالك الباء صلة اي زائدة فكان المعنى امسحوا رؤسكم فالظاهر
الكل فيكون مسح كل الرأس فرضا وليس كذلك لانه لم يثبت التبعيض في الزيادة ولان التبعيض مجاز فلا يصار اليه ولو كان التبعيض
حقيقة وهو موجب لمن لزم الاشتراك والترادف وكلاهما خلاف الاصل وكذلك الزيادة



ايضا خلاف الاصل بل هي للالصاق حقيقة فعلى الاصل وضعها وانما جاء التبعيض في مسح الراس
بطريق آخر كما قال لكنها اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله فيتناول كله كما اذا قيل مسحت الحائط
بيدي فالحائط محل الفعل ومفعول له يراد به كله واليد آلة دخل عليها الباء ويراد بها البعض لان المعتبر في
الآلة قدر ما يحصل به المقصود واذا دخلت في محل المسح بقي الفعل متعديا الى الآلة كما اذا قيل مسحت باليد الحائط
او قيل وامسحوا برؤسكم فح يكون المسح متعديا الى الآلة فكانه قيل امسحوا اليد بالحائط فيشبه المحل بالوسائل في
اخذ بعضه فلا يقتضي استيعاب الراس انما يقتضي الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوجب الكل عادة فصار
المراد به اكثر اليد وذلك مقدار ثلث اصابع لان الاصابع اصل في اليد والكف تابع والثلث اكثرها فقام
مقام الكل فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا كما زعم الشافعي من ان الباء للتبعيض بما احد روايتي
ربع لم يتعرض للرواية الاخرى وهي مجمل في حق المقدار لانه لم يعلم ان المراد كل الراس او بعضه فيكون حكم الكتاب
غير معلوم ومسح على ناصيته بيان له والناصية هي مقدار ربع الراس فيكون مسح ربع الراس فرضا الثلث
اصابع وكلها لان الكلام فيها طويل وانما يثبت استيعاب مسح الوجه واليد في التيمم بقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم
وايديكم لانه خلف عن الغسل فيعامل معاملته في الوجه واليد لا انه يثبت الاستيعاب بالسنة المشهورة وفي الحكم
لعمار يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين والزيادة عليه جائز وعلى للالزام فقوله على الف درهم يكون
دينا الا ان يتصل بها الوديعة لان حقيقة على في اللغة الاستعلاء وقد يكون حقيقيا نحو زيد على السطح وقد يكون
حكما بان يعلو فيشتمل على الف درهم فكانه يعلوه ويركبه عليه فان وصل بها لفظ الوديعة بان قال على الف وديعة
لم تخرج عن معنى الالزام لكن يجب عليه حفظها لا اداؤها وان دخلت في المعاوضات المحضة كانت بمعنى الباء بان قيل
بعت هذا او اجرت هذا او نكحتها على الف درهم فكان بمعنى بالف درهم مجازا لان الباء للالصاق و
الالزام يناسب الالصاق والمراد من المعاوضات ما يكون العوض فيه اصليا ولا ينفك قط عن العوض

١٠٩

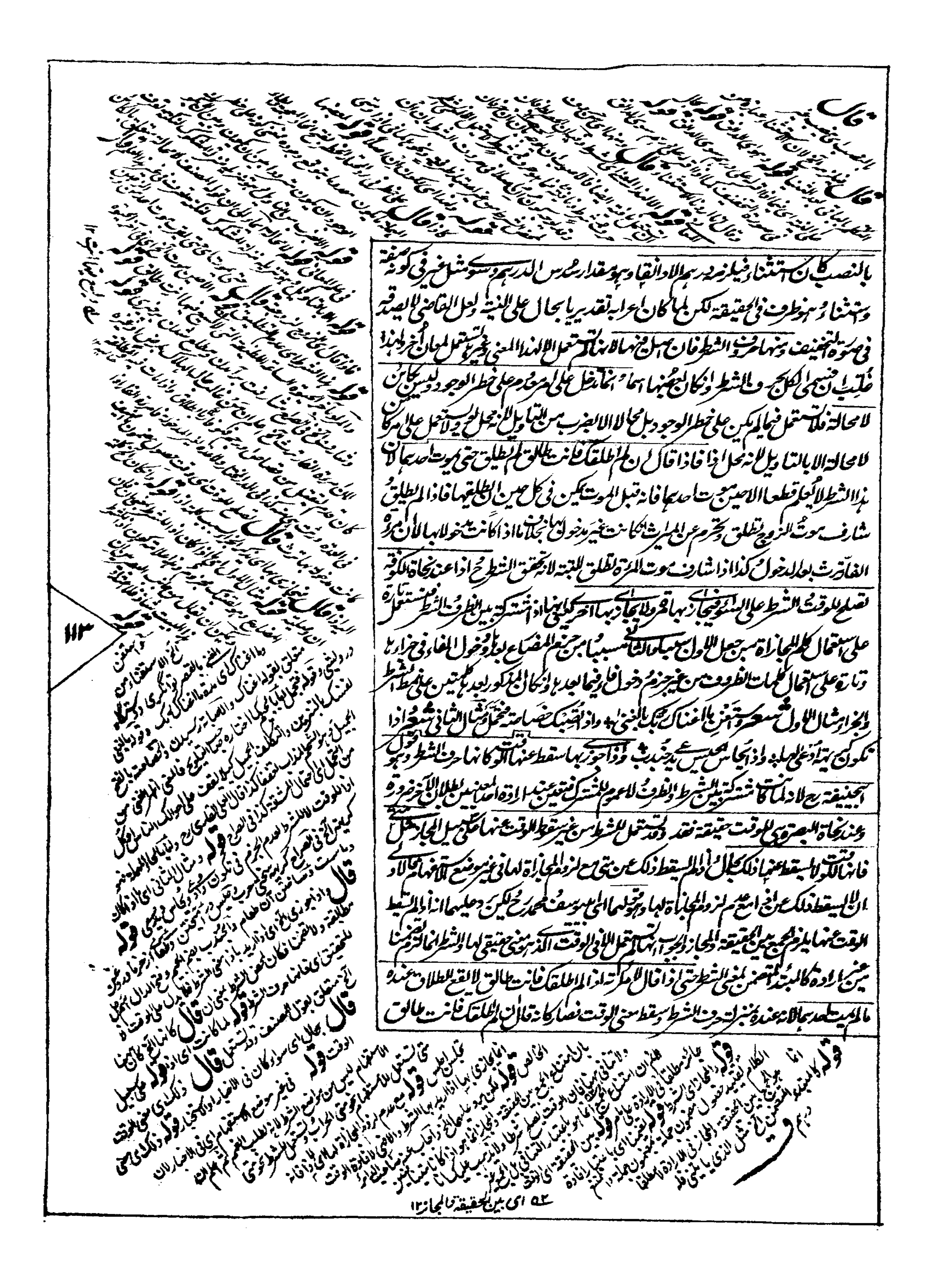
فيحمل على ان المسمى عوضه كذا اذا استعملت فى الطلاق عندهما بان تقول المرءة لزوجها طلقنى ثلثا على الف درهم فعندهما هو بمعنى الف درهم كما كان فى البيع والاجارة لان الطلاق اذا دخله عوض صار فى معنى المعاوضات وان لم يكن فى الاصل منها فان طلقها الزوج واحدة يجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعند ابى حنيفة رح للشرط فى هذا المثال لان الطلاق لم يكن من المعاوضات فى الاصل وانما العوض فيه عارض فلم يلحق بها فكانها قالت على شرط الف درهم وكلمة على تستعمل بمعنى الشرط قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا لان الجزاء لازم للشرط فيكون اقرب الى معنى الحقيقة من معنى الباء فان طلقها واحدة لا يجب شئ لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط هكذا قالوا ومن للتبعيض هذا اصل وضعها والبواقى من المعانى مجاز فيها فاذا قال من شئت من عبيدى عتقه فاعتقه لان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابى حنيفة رح وذلك لان كلمة من للعموم وكلمة من للتبعيض فيجب ان يحمل على بعض عام ليستقيم العمل بهما فللمخاطب ان يعتق من شاء من ما سوى البعض على ان ينبغى الواحد منهم عندهما من للبيان فله ان يعتق كلهم كما فى قوله من شاء من عبيدى عتقه فاعتقه فان شاء الكل عتقوا جميعا والفرق لابى حنيفة رح بين ما مر وبين قوله من شاء من عبيدى ان المشية ههنا صفة لمن فى نسبتها الى كلمة من فيتم لعموم الصفة بخلاف من شئت فانه نسبت فيه المشية الى المخاطب دون من فلا يعم ولان العمل بالتبعيض ايضا ممكن ههنا فان كل عبد بعض مع قطع النظر عن غيره بخلاف من شئت فانه لا يمكن التبعيض فيه الا باخراج احدهم والى لانتهاء الغاية اى لانتهاء المسافة اطلق عليها الغاية اطلاقا للجزء على الكل على ما قيل ثم بين قاعدة انه اى موضع تدخل الغاية فى موضع لا تدخل فقال فان كانت الغاية قائمة بنفسها كقولك من هذا الحائط الى هذا الحائط لا تدخل الغايتان فى الاقرار فان الحائط فانه قائمة بنفسها اى موجودة قبل التكلم غير مفتقرة فى وجودها الى المغيا فلا تدخلان فى المغيا واحترزنا بقولنا موجودة قبل التكلم عن الآجال المضروبة للديون والايمان نحو قوله بعت هذا او حلفت ان لا اكلم زيدا شهرا او بعته الى رمضان او الى الغد ونحوه فان كلا منها وان كانت قائمة بنفسها لكنها وجدت بعد التكلم واحترز بقولنا غير مفتقرة فى وجودها عن الليل فانه مفتقر فى وجوده الى النهار واما دخول المسجد الاقصى فى قوله تعالى سبحان الذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى فبالاخبار المشهورة بالنص



وان لم تكن قائمة بنفسها فان كان صدر الكلام متناولا للغاية كان ذكرها لاخراج ما وراءها فتدخل كما في
المرافق في قوله تعالى وايديكم الى المرافق فانها ليست قائمة بنفسها وصدر الكلام وهو الايدي متناول لها
لانها تتناول الى الابط فيكون ذكرها لاخراج ما وراءها فتدخل بنفسها فبطل ما قال زفر رح ان كل غاية
لا تدخل تحت المغيا فتسمى هذه غاية الاسقاط اي غاية للغسل لاجل اسقاط ما وراءها او غاية لفظ الاسقاط اي
مسقطين الى المرافق فهي خارجة عن الاسقاط وينتقض هذا القول بقولهم قرأت هذا الكتاب الى باب القياس
فان باب القياس خارج عن القراءة وان كان الكتاب متناولا له عملا بالعرف وان لم يتناولها او كان
فيه شك فذكرها لمد الحكم اليها فلا تدخل كالليل في الصوم في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل مثال ما
لم يتناولها الصدر فان الصوم لغة الامساك ساعة فذكر الليل لاجل مد الصوم الى الغاية فلا يدخل
تحت الصوم ومثال ما فيه الشك مثل الآجال في الايمان كما اذا حلف لا يكلمه الى رجب فان في
دخول رجب فيما قبله شكا فلا يدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما وفي رواية الحسن عنه انه يدخل لان
اول الكلام كان للتابيد فلا تخرج الغاية عما قبلها وتسمى هذه غاية الامتداد لان الغاية مد الحكم اليها
لا نفسها لجعل الوقت بنفسها خارجة عنه وفي للظرفية وهذا الاصل معناه في اللغة واتفق اصحابنا في الفعل
ولكنهم اختلفوا في حذفه واثباته في ظرف الزمان اي في كونه بعده معيارا لما قبله غير فاصل عنه او كونه
ظرفا فاصلا عنه فقالا هما سواء في انه يستوعب جميع بعده فان قال انت طالق غدا او في غد ولم ينو يقع
اول الغد وان نوى آخر النهار يصدق فيهما ديانة لا قضاء لانه خلاف الظاهر فان الاصل فيهما ان يستوعب الطلاق
جميع الغد سواء كان ذكر في او حذفه وفرق ابو حنيفة رح بينهما فيما اذا نوى آخر النهار فان قال انت طالق غدا
ولم ينو يقع في اول النهار وان نوى آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وان قال انت طالق في غد يقع في اول
اليوم بلا نية وان نوى آخره يصدق ديانة وقضاء لان ذكر في لا يقتضي الاستيعاب عنده ونظيره الاصوم السنة او في السنة
فان الاول يقتضي استيعاب العمر بخلاف الثاني واذا اضيف الى المكان بان يقول انت طالق في مكة يقع حالا لان
المكان لا يصلح مقيدا للطلاق والطلاق الواقع في مكان واقع في الاماكن كلها فيلغو ذكر المكان الا ان يضمر الفعل الى المصدر بان او
في دخولك مكة فيصير بمعنى الشرط فكانه قيل ان دخلت مكة فانت طالق فتطلق بمجرد الدخول

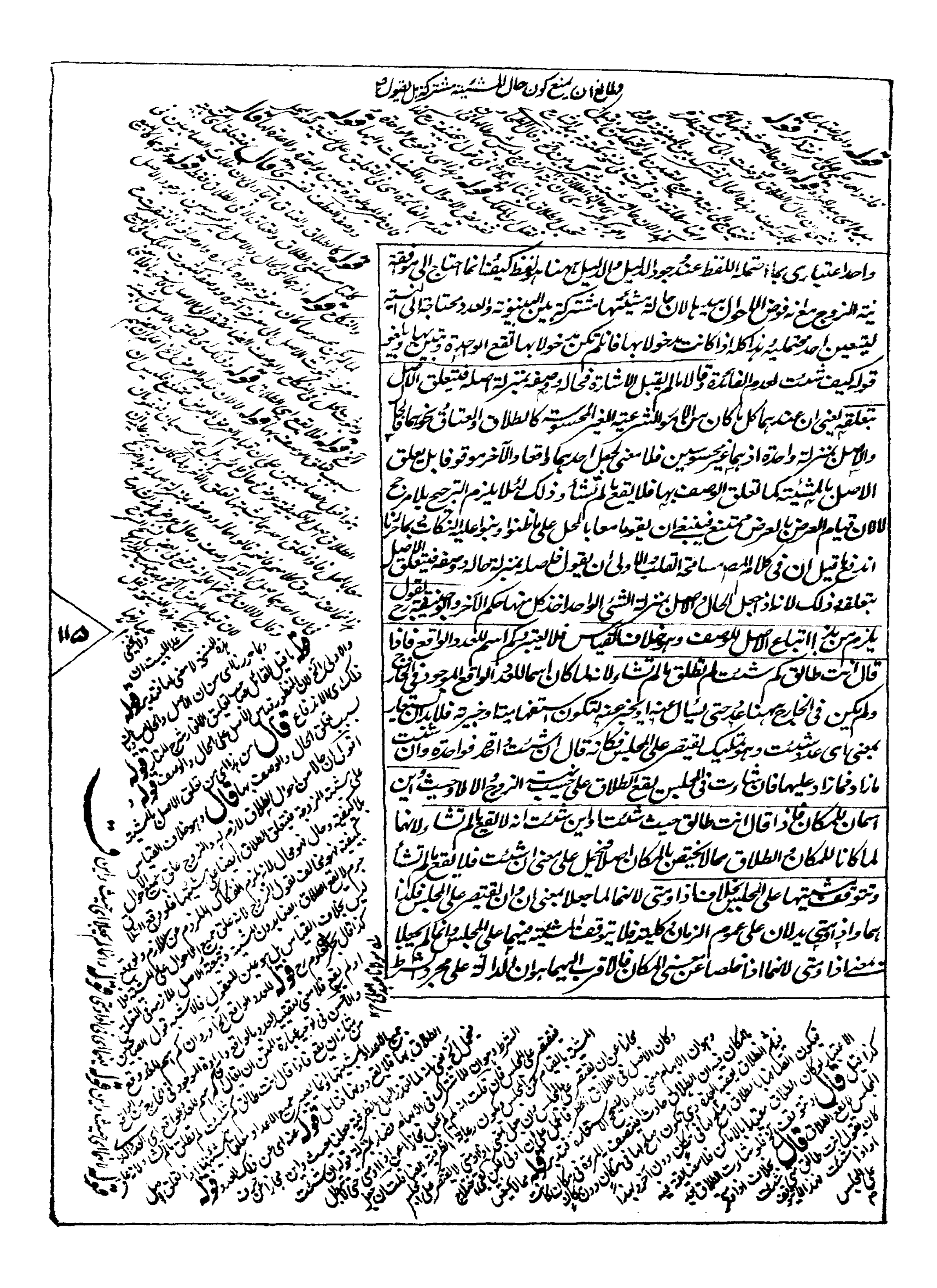
كما في حقيقة الشرط يؤيده انه لو قال انت طالق مع نكاحك لا يقع الطلاق ان نكحها ولو
قال انت طالق ان نكحتك يقع الطلاق بعد النكاح ولما ذكران في للظرفية اورد تفريعه بيان
ما في اسماء الظروف المضافة اذا لم تكن حروف جر فقال ومنها اسماء الظروف فمع للمقارنة
بالبعدية لما قبلها فاذا قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة يقع ثنتان سواء كان موطوءة او لا وقبل للتقديم
اي ان قبلها تقدم على ما اضيف اليه وبعد للتاخير اي لكون ما قبلها متاخرا عما اضيف اليه وحكمهما في الطلاق ضد حكم
الآخر ففي كل موضع يقع في لفظ قبل طلاق واحد يقع في لفظ بعد طلاقان وفي كل موضع يقع في لفظ قبل طلاقان يقع في لفظ بعد
طلاق واحد على ما قال او ان قيد بالكناية كانت صفة لما بعدها اذا قيد كل من القبل والبعد بالكناية بان يقول انت طالق واحدة قبلها
او بعدها واحدة تكون القبلية والبعدية صفة لما بعدها معنى وان كانت بحسب التركيب النحوي صفة لما قبلها
فيقع في الاول طلاقان وفي الثاني طلاق واحد لان معنى الاول انت طالق واحدة التي سبقتها
واحدة اخرى فيقعان معا في الحال ومعنى الثاني انت طالق واحدة التي ستجيء بعدها الاخرى فتقع هذه
في الحال ولا يعلم ما يجيء واذا لم تقيد كانت صفة لما قبلها اي ان لم يقيد كل من القبل والبعد بالكناية
بان يقول انت طالق واحدة قبل واحدة او بعد واحدة تكون القبلية والبعدية صفة لما قبلها فيقع
في الاول طلاق وفي الثاني طلاقان لان معنى الاول انت طالق واحدة التي كانت قبل الواحدة الاخرى
الآتية فتقع الاولى ولا يعلم حال الآتية ومعنى الثاني انت طالق واحدة التي كانت بعد الواحدة الاخرى
الماضية فتقعان معا وهذا كله في الطلاق واما في الاقرار فيلزم في قوله له علي درهم قبل درهم او بعده درهم
وفي الصور الآخر يلزمه درهمان هكذا قالوا وعند للحضرة فاذا قال لغيره لك عندي الف درهم كان
وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم لان عند يكون للقرب والقرب المتيقن هو قرب الامانة
دون الدين لانه محتمل ولهذا اذا وصل بلفظ الدين بان يقول لك عندي الف دينا يكون
دينا وغير يستعمل صفة للنكرة ويستعمل استثناء لكن الاستعمال الاول اصل فيه والثاني تبع فهو
دخل في الظروف تغليبا كقوله له علي درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام لانه صفة للدرهم
فيكون المعنى له علي الدرهم الذي مغاير للدانق فما استثني منه شيء فيلزم درهم تام ولو قال

شيخ الاسلام ١٢



بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا وهو مقدار سدس الدرهم وسيجيء مثل غير في كونه
وصفة واستثناء وهو ظرف في الحقيقة لكن لما كان اعرابه تقديريا يحال على النية ولعل القاضي لا يصدقه
في صورة التخفيف ومنها حروف الشرط فان هي الاصل فيها لانها لم تستعمل الا لهذا المعنى وغيرها يستعمل لمعان أخر ولهذا
غلب أن تسمى الكل حروف الشرط وان كان بعضها اسماء وانما تدخل على امر معدوم على خطر الوجود وليس بكائن
لا محالة فلا تستعمل فيما لم يكن على خطر الوجود بل محالا الا لضرب من التاويل لانه محل لو ولا تدخل على ما كان
لا محالة الا بالتاويل لانه محل اذا فاذا قال ان لم اطلقك فانت طالق لم تطلق حتى يموت احدهما لان
هذا الشرط لا يعلم قطعا الا حين موت احدهما فانه قبل الموت يمكن في كل حين ان يطلقها فاذا لم يطلق
وشارف موت الزوج تطلق وتحرم عن الميراث ان كانت غير مدخول بها وان كانت مدخولا بها لان امرأة
الفار ترث بعد الدخول كذا اذا شارف موت المرأة تطلق البتة لانه تحقق الشرط واذا عند نحاة الكوفة
تصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها مرة ولا يجازى بها اخرى كمتى فانها مشتركة بين الظرف والشرط فتستعمل تارة
على استعمال كلم المجازاة من جعل الاول سببا للثاني وتعليقه به من جزم المضارع بعدها ودخول الفاء في جزائها
وتارة على استعمال كلمات الظروف من غير جزم ودخول فاء فيما بعدها وان كان المذكور بعدها كلمتين على نمط الشرط
والجزاء فمثال الاول شعر واستغن ما اغناك ربك بالغنى * واذا تصبك خصاصة فتجمل ومثال الثاني شعر واذا
تكون كريهة ادعى لها * واذا يحاس الحيس يدعى جندب وقد اجرى بها سقط عنها الوقت كانها حرف الشرط وهو قول
ابي حنيفة رح لانه لما كانت مشتركة بين الشرط والظرف ولا عموم للمشترك فتعين عند ارادة احد المعنيين بطلان الآخر ضرورة
وعند نحاة البصرة هي للوقت حقيقة فقط وقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها على سبيل المجاز كمتى
فانها للوقت لا يسقط عنها ذلك بحال اي اذا لم يسقط ذلك عن متى مع لزوم المجازاة لها في غير موضع الاستفهام فلأن لا
يسقط ذلك عن اذا اولى مع عدم لزوم المجازاة لها وهو قولهما اي ابي يوسف ومحمد رح لكن يرد عليهما انه اذا لم يسقط
الوقت عنها يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والجواب انها لم تستعمل الا في الوقت الذي هو معنى حقيقي لها والشرط انما لزم ضمنا
من غير ارادة كالمبتدأ المتضمن لمعنى الشرط حتى اذا قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده
ما لم يمت احدهما لانه عنده بمنزلة حرف الشرط وسقط معنى الوقت فصار كانه قال ان لم اطلقك فانت طالق

وفيه لا تقع ما لم يمت احدهما وقالا تقع كما فرغ مثل متى لم اطلقك لانه عندهما لا يسقط عنه معنى الوقت
فصار المعنى في زمان لم اطلقك فانت طالق فاذا فرغ من الكلام وجد زمان لم اطلقها فيه فتقع
في الحال كما في متى والدليل عليه انه لو قال انت طالق اذا شئت لا يتقيد بالمجلس كمتى شئت والجواب
عنه ان تعلق الطلاق بالمشية ثابت فوقع الشك في انقطاعه فلا ينقطع وفيما نحن فيه وقع الشك في الوقوع
في الحال فلا تقع بالشك وهذا كله اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على ما نوى واذا ما مثل
اذا لكنه لم ينفك عنه معنى المجازاة بالاتفاق ولو للشرط وروي عنهما انه اذا قال انت طالق لو دخلت الدار
فهو بمنزلة ان دخلت الدار يعني ان لو لم يبق على معناه الاصلي وهو معنى الماضي بمعنى ان انتفاء الجزاء في
الخارج في الزمان الماضي بانتفاء الشرط كما هو عند اهل العربية او ان انتفاء الشرط في الماضي لاجل انتفاء
الجزاء كما هو عند ارباب المعقول بل صار بمعنى ان في حق الاستقبال في عرف الفقهاء ولم يرو عن
ابي حنيفة رح في هذا الباب شيء اصلا وكيف للسؤال عن الحال في اصل وضع اللغة تقول كيف زيد اي صحيح
ام سقيم فان استقام السؤال عن الحال فبها والا بطل لفظ كيف والمراد باستقامة السؤال عنها ان يكون
ذلك الشيء ذا كيفية وحال مع قطع النظر عن ان يكون ثمة سؤال ام لا كالكمال في الطلاق وعدم استقامته
ان لا يكون ذلك الشيء ذا كيفية وحال كما في العتاق على ما يتم من كلا المثالين على غير ترتيب اللف فقال
ولذلك قال ابو حنيفة رح في قوله انت حر كيف شئت انه ايقاع مثال البطلان لفظ كيف فان العتق ليس له حال
عند ابي حنيفة رح وكونه مدبرا او مكاتبا وعلى مال او غير مال عوارض فلا يعتبر فيلغو كيف شئت فيقع العتق في
الحال وفي الطلاق تقع الواحدة ويبقى الفضل اي الفضل في الوصف والقدر مفوضا اليها بشرط نية الزوج مثال لاستقامته
فان الطلاق ذو حال عند ابي حنيفة رح من كونه رجعيا او بائنا خفيفة او غليظة على مال او غير مال فيقع نفس
الطلاق بمجرد التكلم بقوله انت طالق كيف شئت ويكون التفويض اليها في حق الحال الذي هو مدلول
كيف وهو فضل الوصف اعني كونه بائنا والقدر اعني كونه ثلثا او ثنتين اذا وافق نية الزوج فان اتفقتا
تقع ما نويا وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين فاذا تعارضتا تساقطا فبقي اصل الطلاق الذي هو الرجعي
فان نويا الثنتين فنويتها ايضا لا تقع لانه عدد محض ليس من لوازم اللفظ واما الثلث فانه وان لم يكن ايضا من مدلول اللفظ لكنه



واحد اعتباري بها احتمله اللفظ عند وجود الدليل والدليل ههنا لفظ كيف فانما احتاج الى موافقة نية الزوج مع انه فوض الاحوال بيدها لان حالة مشيئتها مشتركة بين البينونة والعدد محتاجا الى النية لتعيين احد محتمليه هذا كله اذا كانت مدخولا بها فان لم تكن مدخولا بها تقع الوحدة وتبين بها ويلغو

قوله كيف شئت لعدم الفائدة وقالا ما لم يقبل الاشارة فحاله وصفه بمنزلة اصله فيتعلق الاصل بتعلقه يعني ان عندهما كل ما كان من الامور الشرعية الغير المحسوسة كالطلاق والعتاق ونحوهما فالحال والاصل بمنزلة واحدة اذ هما غير محسوسين فلا معنى لجعل احدهما واقعا والآخر موقوفا بل يعلق الاصل بالمشية كما تعلق الوصف بها فلا يقع ما لم تشأ وذلك لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح لا لان قيام العرض بالعرض ممتنع فينبغي ان يقعا معا بالحمل على ما ظنوا وبنوا عليه النكات بما جرنا اليه فلا قيل ان في كلام المص مسامحة التعليل الاولى ان يقول فاصله بمنزلة حاله ووصفه فيتعلق الاصل بتعلقه وذلك لانا اذا جعلنا الحال والاصل بمنزلة الشيء الواحد اخذ كل منهما حكم الآخر وابو حنيفة رح يقول يلزم من ذلك اتباع الاصل للوصف وهو خلاف القياس فلا يعتبر وكم اسم للعدد الواقع فاذا

قال انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ لانه لما كان اسما للعدد الواقع الموجود في الخارج ولم يكن في الخارج ههنا عدد حتى يسأل عنه او يخبر عنه لتكون استفهامية وخبرية فلا بد ان يجاز بمعنى اي عدد شئت وهو تمليك يقتصر على المجلس فكانه قال ان شئت احدا فواحدة وان شئت ما زاد فما زاد عليها فان شاءت في المجلس يقع الطلاق على حسب نية الزوج الا ما وحيث واين

اسمان للمكان فاذا قال انت طالق حيث شئت او اين شئت انه لا يقع ما لم تشأ لانهما لما كانا للمكان والطلاق مما لا يختص بالمكان اصلا فيحمل على معنى ان شئت فلا يقع ما لم تشأ وتتوقف مشيتها على المجلس بخلاف اذا ومتى لانهما انما جعلا بمعنى ان لم يقتصر على المجلس فكذا هما واذا ومتى يدلان على عموم الزمان كليته فلا يتوقف مشيتها فيهما على المجلس وانما لم يجعلا بمعنى اذا ومتى لانهما اذا خلصا عن معنى المكان فالاقرب اليهما هو ان الدالة على مجرد الشرط

ولابينا سيان يجعل عموم المكان مستعارا من عموم الزمان بالكل واحد من حيث وثم وحيث

واين شابهته من معنى الشرط فلذلك كرت فيهما ثم لبعد ذلك ذكر الجمع في بحث حروف

المعاني باعتبار ان الواو والياء والالف والتاء كلها حروف دالة على معنى الجمعية فقال الجمع المذكور

بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المنفردات

لان تناول الجمع المذكر للاناث انما هو للتغليب والتغليب انما يتحقق عند الاختلاط دون الاناث

المنفردات وعند الشافعي رح لا يتناول الاناث عند الاختلاط ايضا لان كل علامة مخصوصة بمعنى

هو حقيقتها فلو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم التكرار في قوله ان المسلمين

والمسلمات قلنا نزول الآية في حقهن لتطييب قلوبهن حيث قلن ما بالنا لم نذكر في القرآن

صريحا ومستقلا الا فنزلت الآية في حقهن لا حل انهن لم يدخلن في الجمع المذكر والتغليب باب

واسع في القرآن ومن ذكر لعلامة التانيث يتناول الاناث خاصة لان الرجل لا يكون تبعا

للانثى حتى يدخل في تغليب الانثى حتى قال في السير الكبير اذا قال آمنوني على بني وله بنون وبنات

ان الامان يتناول الفريقين لان الجمع المذكر يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط

ولو قال آمنوني على بناتي لا يتناول الذكور من اولاده لان الجمع للمؤنث لا يتناول الذكور

على سبيل التغليب ولو قال على بني وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن لان الجمع المذكر

انما يتناول المؤنث عند الاختلاط تغليبا دون الانفراد لعدم التغليب ولو ذكر هذه الامثلة

على سبيل النشر المرتب لكان اولى واخصر ولما الصريح فما ظهر المراد به ظهورا بينا حقيقة كان

او مجازا وفيه تنبيه على ان الصريح والكناية يجتمع مع كل من الحقيقة والمجاز فكانهما قسمان

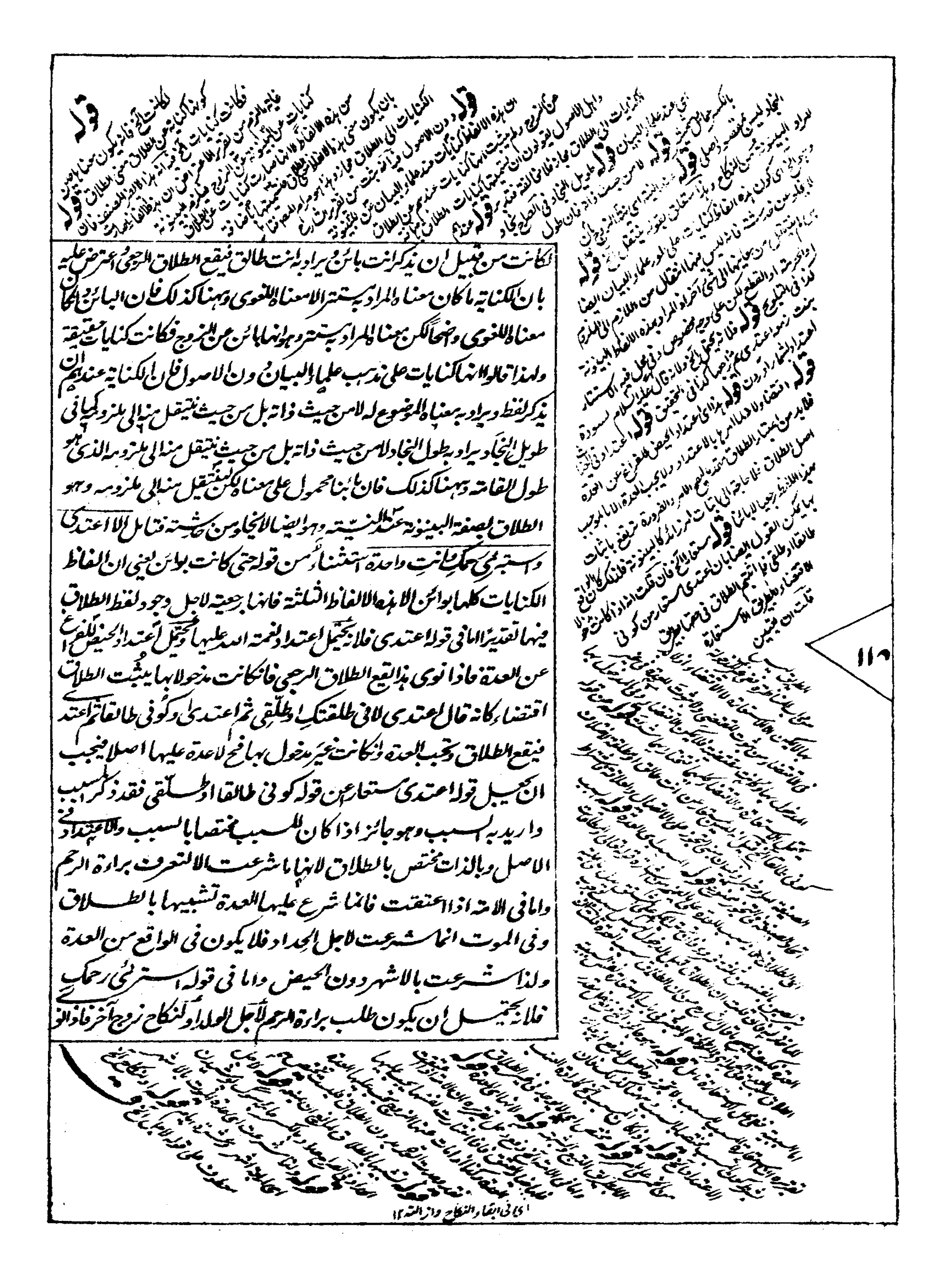
منهما ولما كان ظهوره من وجوه الاستعمال فلا حاجة الى قيد يخرج به النص والمفسر لان ظهوره

من حيث الاستعمال وظهورهما بالقصد المتكلم والقرائن كقوله انت حر وانت طالق الظاهر

انهما مثالان للصريح من الحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان في ازالة الرق

والنكاح صريحان فيهما ويحتمل الجمع بانهما مثالين للحقيقة والمجاز باعتبار جهتين لانهما

مجازان لغویان فی ہذا المعنی حقیقیتان شرعیتان فیہ بہذا قیل حکمہ تعلق الحکم
الکلام قیامہ مقام معناہ حتی استغنی عن العزیمۃ ای الاحتیاج الی ان ینوی المتکلم ذلک المعنی من اللفظ
فان قصد ان یقول سبحان اللہ فجری علی لسانہ انت طالق یقع الطلاق ولو لم یکن بقصدہ بہذا
قولہ لعبث وتہتریث اما الکنایۃ فما استتر المراد بہ لا یفہم الا بقرینۃ حقیقۃ کان او مجازا فیہ تنبیہ
علی ان الکنایۃ تجتمع مع الحقیقۃ والمجاز والمراد بالاستتار ہو الاستتار بحسب الاستعمال لا حاجۃ الی اخراج الخفی
المشکل لان خفاہما بحسب نوع آخر فلو وقع الخفاء فی الصریح او الظہور فی الکنایۃ بعوارض آخر
لا یضر ذلک فی کونہ صریحا او کنایۃ لان العوارض الاخر لا تعتبر فالمدار فیہما علی الاستعمال
ولہذا قالوا ان الحقیقۃ المہجورۃ کنایۃ والمستعملۃ صریحۃ والمجاز المتعارف صریح وغیر
المتعارف کنایۃ مثل الفاظ الضمیر کہا فالکنایۃ وانا وانت فان کلہا وضعت لیستعملہا
المتکلم علی طریق الاستتار والخفاء وکونہ اعرف المعارف عند النحویین لا یضر بکونہ کنایۃ
لان ذلک شیٔ آخر ولہذا انکر رسول اللہ علیہ السلام علی من دق بابہ فقال من انت فقال
انا فقال علیہ السلام انا انا ای لم تقول انا انا بل اذکر اسمک حتی افہم ثم الظاہر انہ مثال للکنایۃ
الحقیقۃ ولم یذکر مثال الکنایۃ المجازیۃ وحکمہا ان لا یجب العمل بہا الا بالنیۃ ای
بنیۃ المتکلم لکونہا مستترۃ المراد فلا یطلق فی انت بائن ما لم ینو نیتہ او لم تکن شیٔ
قائما مقامہا کدلالۃ حالۃ الغضب او مذاکرۃ الطلاق وکنایات الطلاق سمیت بہا
مجازا حتی کانت ابوائن جواب سوال مقدر وہو انکم قلتم ان الکنایۃ ما استتر المراد
والحال ان الفاظ الطلاق البائن مثل قولہ انت بائن وبتۃ وبتلۃ وحرام ونحوہا کلہا
معلومۃ المعانی واستعملت فیہا صراحۃ فکیف تسمونہا کنایۃ فاجاب بان
تسمیتہا کنایۃ انما ہی بطریق المجاز لان معنی کل واحد معلوم لا ابہام فیہ ومعنی البائن
واضح لکن لا یعلم من ای شیٔ بائن امن الزوج ومن العشیرۃ او من المال او الجمال فاذا نوی شیئا
بائنا عنہ زال الابہام فکان عاملا بموجبہ ولذا وقع الطلاق البائن بہا ولو کانت کنایات حقیقۃ



کانت من قبیل ان یذکر انت بائن و یراد به انت طالق فیقع الطلاق الرجعی و اعترض علیه
بان الکنایة ما کان معناه المراد به مستترا لا معناه اللغوی وههنا کذلک فان البائن کان
معناه اللغوی واضحا لکن معناه المراد به مستتر وهو انها بائن عن الزوج فکانت کنایات حقیقة
ولهذا قالوا انها کنایات علی مذهب علماء البیان دون الاصول فان الکنایة عندهم ان
یذکر لفظ ویراد به معناه الموضوع له لا من حیث ذاته بل من حیث ینتقل منه الی ملزومه کما فی
طویل النجاد یراد به طول النجاد لا من حیث ذاته بل من حیث ینتقل منه الی ملزومه الذی هو
طول القامة وههنا کذلک فان بائنا محمول علی معناه لکن ینتقل منه الی ملزومه وهو
الطلاق بصفة البینونة عند النیة وهو ایضا لا یخلو من خدشة قوله الا اعتدی
واستبرئی رحمک وانت واحدة استثناء من قوله حتی کانت بوائن یعنی ان الفاظ
الکنایات کلها بوائن الا هذه الالفاظ الثلثة فانها رجعیة لاجل وجود لفظ الطلاق
فیها تقدیرا اما فی قوله اعتدی فلانه یحتمل اعتداد نعمة الله علیها ویحتمل اعتداد الحیض للفراغ
عن العدة فاذا نوی هذا یقع الطلاق الرجعی فان کانت مدخولا بها یثبت الطلاق
اقتضاء کانه قال اعتدی لانی طلقتک او طلقی ثم اعتدی او کونی طالقا ثم اعتدی
فیقع الطلاق وتجب العدة وان کانت غیر مدخول بها فحیث لا عدة علیها اصلا فیجب
ان یحمل قوله اعتدی مستعارا عن قوله کونی طالقا او طلقی فقد ذکر المسبب
وارید به السبب وهو جائز اذا کان المسبب مختصا بالسبب والاعتداد فی
الاصل وبالذات مختص بالطلاق لانها ما شرعت الا لتعرف براءة الرحم
واما فی الامة اذا اعتقت فانما شرع علیها العدة تشبیها بالطلاق
وفی الموت انما شرعت لاجل الحداد فلا یکون فی الواقع من العدة
ولذا شرعت بالاشهر دون الحیض واما فی قوله استبرئی رحمک
فلانه یحتمل ان یکون طلب براءة الرحم لاجل الولد او لنکاح زوج آخر فاذا نو

ای فی ابقاء النکاح وازالته ۱۲

نہ ایقع الطلاق الرجعی فانکانت مدخولا بہا فکانہ قال کونی طالقا ثم استبری رحمک
وانلم تکن مدخولا بہا یکون قولہ استبری رحمک ستعارا من قولہ
طالقا علی نحو کل ما مر فی اعتدی واما انت واحدۃ فلانہ یحتمل انیکون معناہ انت واحدۃ عند
قومک وعندی فی الجمال والمال ویحتمل انیکون معناہ انت طالق طلقۃ واحدۃ فاذا نوی
یذا یقع الطلاق الرجعی لہذا قال بعضہم انہ ان قرئ واحدۃ بالرفع لم تطلق لان معناہا منفرد
عن قومک وان قرئ واحدۃ بالنصب یقع الطلاق البتۃ لان معناہا انت طالق طلقۃ واحدۃ
وان قرئ بالوقف فیحتاج الی النیۃ فان نوی تقع الرجعیۃ عندنا ولا تقع عند الشافعی رح
ولکن الاصح ان لا اعتبار للاعراب لان العوام لا یمیزون عن وجوہ الاعراب فعلی کل حال تحتاج
الی النیۃ اما فی الوقف والنصب فظاہر لانہ یصح معنی الطلاق بالنیۃ واما فی الرفع فلانہ یحتمل انیکون معناہ انت
ذات طلقۃ واحدۃ ثم حذف المضاف واقیم المضاف الیہ مقامہ الاصل فی الکلام الصریح ففی
الکنایۃ ضرب قصور لانہا تحتاج الی النیۃ او دلالۃ الحال بخلاف الصریح ویظہر ہذا التفاوت فیما
یدرء بالشبہات وہو الحدود والکفارات فانہا لا تثبت بالکنایۃ کما اذا اقر علی نفسہ بانی جامعت
فلانۃ جماعا حراما لا یجب علیہ حد الزنا وکذا اذا قال لاحد جامعت فلانۃ لا یجب علیہ حد
القذف ما لم یقل نکتہا او زنیت بہا وکذا اذا قال لآخر زنیت فقال صدقت
لا یحد حد الزنا لانہ یحتمل انیکون معناہ صدقت قبل ذلک فلم کذبت الآن بخلاف ما
اذا قذف رجلا بالزنا فقال لآخر ہو کما قلت یحد ہذا المصدق حد القذف لان کاف التشبیہ یوجب
العموم فی جمیع وصف فیبطل کونہ کنایۃ ثم شرع المصنف رح فی التقسیم الرابع فقال واما الاستدلال بعبارۃ النص
فہو العمل بظاہر ما سیق الکلام لہ انما عد الاستدلال من اقسام النظم تسامحا لانہ فعل المستدل
والذی ہو من اقسام الکتاب ہو ذات عبارۃ النص وما ثبت بہ ہو الحکم الثابت بعبارۃ
النص والاستدلال ہو الانتقال من الاثر الی المؤثر او بالعکس والاخیر ہو المراد ہہنا
والنص ہو عبارۃ القرآن اعم من انیکون نصا او ظاہرا او مفسرا او خاصا

وهذا الاطلاق شائع في عرف الفقهاء من غير نكير ولذا جاء في التعريف بقوله ما سيق الكلام له
دون ما سيق النص له والعمل هو عمل المجتهد اعني الاستنباط دون عمل الجوارح فيصير حاصل
المعنى واما انتقال الذهن من عبارة القرآن الى الحكم فهو استنباط المجتهد من ظاهر
ما سيق الكلام له والمراد من هذا السوق اعم مما يكون في النص فان السوق في النص
ما يكون مقصودا اصليا وفي عبارة النص ما كان مقصودا اصليا اولا فاذا تمسك احد
لاباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم كان عبارة النص وان لم يكن نصا فيه بل ظاهرا
بخلاف العدد فانه نص فيه اما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه
غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه فقوله بنظمه شامل للعبارة والاشارة
ولكن تخرج به دلالة النص لانه ليس بثابت بالنظم بل بمعنى النظم وقوله لغة يخرج المقتضى لانه ليس
ثابتا لغة بل شرعا او عقلا وقوله لكنه غير مقصود ولا سيق له النص تخرج به العبارة لانها مقصودة
ومسوقة وقوله ليس بظاهر من كل وجه زيادة تاكيد في اخراج العبارة وتوضيح للتعريف وان لم يكن محتاجا
اليه يعني انه ظاهر من وجه دون وجه كما اذا رأى انسان انسانا بقصد نظره ومع ذلك
يرى من كان عن يمينه وشماله بموق عينه من غير التفات وقصد فالاول بمنزلة العبارة
والثاني بمنزلة الاشارة كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن يشمل العبارة والاشارة معا
وضمير هن راجع الى الوالدات المذكورة في قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين
فلما كان المراد ايجاب نفقتها وكسوتها لاجل انها زوجته منكوحة فلا مضايقة فيه ولما كان
لاجل انها مرضعة لولده يحمل على انهن مطلقات منقضية عدتهن فعلى كل تقدير سيق لايجاب
النفقة وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء لان المعنى على الذي يولد الولد لاجله رزق الوالدات
وكسوتهن فالنسبة اليه بلام الاختصاص يعرف بان الاب هو الذي
اختص بهذه النسبة بخلاف لفظ الوالد والاب فانه لا يدل على
هذا المعنى الوصفي وضميره لام الاختصاص وكذا يشير هذا الى ان للاب

حق التملك فی مال ولده عند الحاجة لانه مملوکه و آلی انه لا یشارک الوالد احد فی النفقة

ولده مثلما لا یشارکه فی هذه النسبة احد علی ما فصلنا کل ذلک فی التفسیر الاحمدی بما لا مزید علیه

فی ایجاب الحکم الا ان الاول احق عند التعارض یعنی ان کلا من العبارة والاشارة قطعی

الدلالة علی المراد لکن ترجح العبارة علی الاشارة وقت التعارض مثاله قوله عم فی حق النساء

انهن ناقصات عقل و دین قلن و ما النقصان عقلنا و دیننا قال عم الیس شهادة النساء

مثل نصف شهادة الرجل قلن بلی قال عم فذلک من نقصان عقلها ثم قال عم تقعد احداکن شطر

دهرها فی قعر بیتها لا تصوم ولا تصلی قلن بلی قال عم فذلک من نقصان دینها فالحدیث و

ان کان مسوقا لنقصان دینهن لکنه یفهم منه اشارة ان اکثر الحیض خمسة عشر یوما لان

لفظ الشطر موضوع للنصف فی اصل اللغة وبه تمسک الشافعی فی ان اکثر الحیض خمسة عشر یوما

ولکنه معارض بما روی انه عم قال اقل الحیض للجاریة البکر والثیب ثلثة ایام ولیالیهن واکثره عشرة

ایام لانه عبارة فی هذا المعنی فرجحت علی الاشارة وللاشارة عموم کما للعبارة لان کلا منهما

ثابت بنفس النظم فیحتمل ان یکون کل منهما خاصا وان یکون عاما مخصوص البعض وغیره مثال الاشارة

المخصوص البعض قوله تعالی ولا تقولوا لمن یقتل فی سبیل الله اموات فانه سیق لعلو درجات الشهداء

ولکنه یفهم منه اشارة ان لا یصلی علیه لانه حی والحی لا یصلی علیه ثم خص منه حمزة رض فانه عم صلی

علیه سبعین صلوة وهذا کله علی رای الشافعی لما علیه ائمتنا فمثاله ما قیل انه خص من عموم قوله تعالی وعلی

المولود له تملک الاب جاریة ولده فانه لا یحل حتی وجبت علیه قیمتها علی ما عرف واما الثابت بدلالة

النص فما ثبت بمعنی النص لغة لا اجتهادا عدل ههنا عن طریق العبارة والاشارة وکان ینبغی

ان یقول اما الاستدلال بدلالة النص فالعمل بما ثبت لکن هذه مسامحة قدیمة من فخر الاسلام

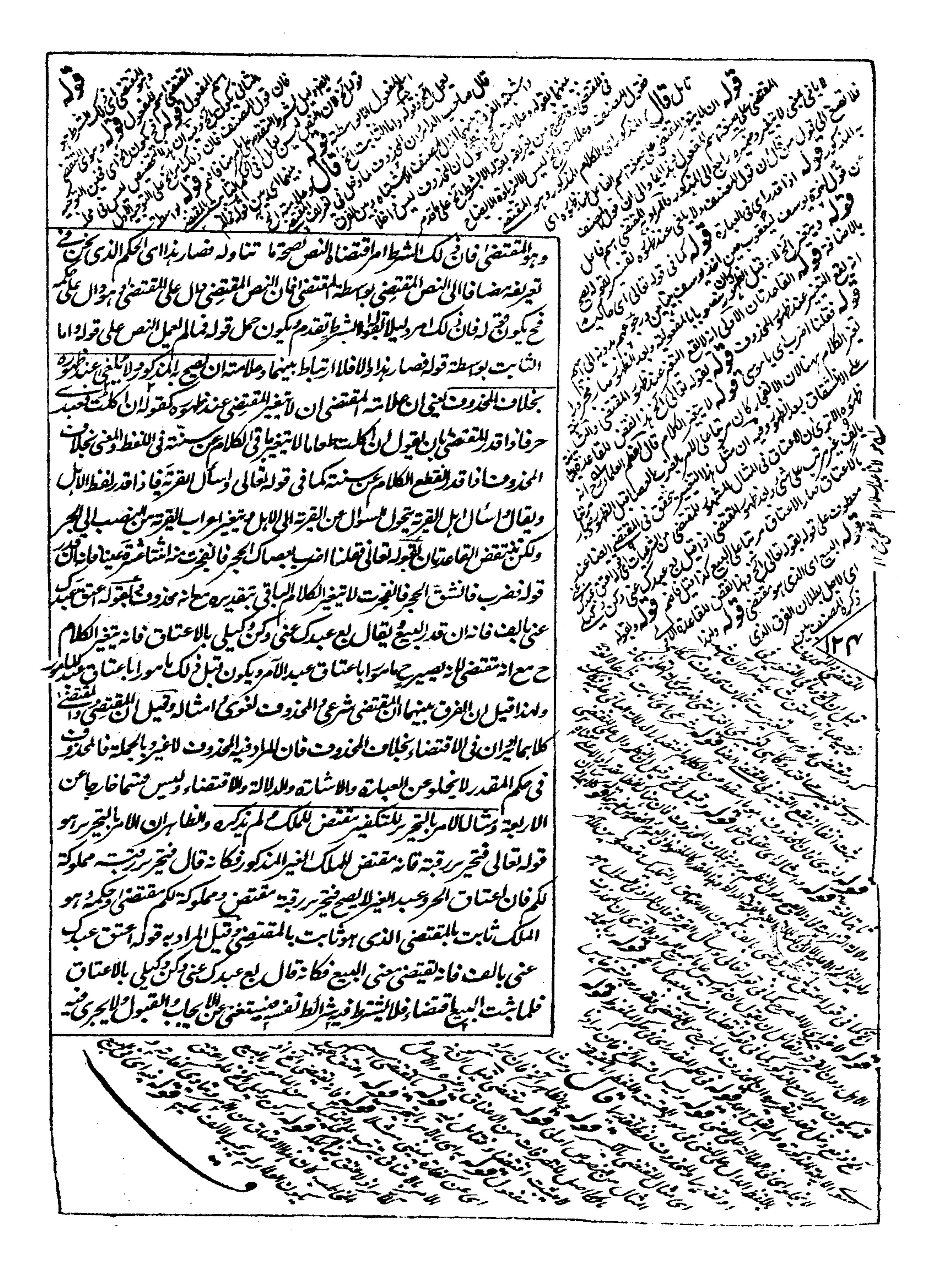
حیث ذکر تارة الاستدلال ام الوقوف وجعل المجتهد تارة العبارة والاشارة هو من اقسام النظم حقیقة

تارة کما بالعبارة والاشارة هو من صفات الحکم لا من فیه لبعد منوع المقصود علی کل التقدیر حیث من حیث المعنی النص

العبارة والاشارة لیس المراد معناه اللغوی الصحیح بل معناه الاصطلاحی کالا علام من التابعین قوله لغة

تمييز عن معنى النص يخرج به الاقتضاء والمحذوف لانهما ثابتان شرعا او عقلا وقوله اجتهادا تاكيد لقوله لغة وفيه رد على من عمم ان دلالة النص هو القياس لكنه خفي والدلالة جلي كيف يكون هذا القياس ظني لا يقف عليه الا المجتهد والدلالة قطعية يعرفها كل من كان من اهل اللسان ايضا كانت هي مشروعة قبل شرع القياس لا ينكرها منكر والقياس كالنهي عن التافيف يوقف به على حرمة الضرب من غير اجتهاد في المثال مسامحة والاولى ان يقول كحرمة الضرب الذي يوقف عليه من النهي عن التافيف المقصود واضح يعني ان قوله تعالى ولا تقل لهما اف معناه الموضوع له النهي عن التكلم باف فقط وهو ثابت بعبارة النص ومعناه اللازم الذي هو الايلام دلالة النص وما ثبت منه هو حرمة الضرب والشتم والامثلة الشرعية التي ذكرها القوم مذكورة في المطولات والثابت به كالثابت بالاشارة الا عند التعارض يعني ان الدلالة ايضا كالاشارة في كونها قطعية لكن الاشارة اولى عند التعارض ومثاله قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فانه انما اوجب الكفارة على الخاطئ بعبارة النص هذا وفي حال الاولى ان تجب على العامد وهو على حاله وهذا متمسك الشافعي رح في وجوب الكفارة على العامد ونحن نقول انه يعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانه يدل باشارة النص على انه ليس عليه الكفارة اذ الجزاء اسم للكافي ايضا هو كل المذكور فعلم انه لا جزاء له سوى جهنم ولا يقال لو كان كذلك لما وجبت عليه الدية والقصاص لانا نقول ذلك جزاء المحل واما جزاء الفعل فهو الكفارة في الخطاء وجهنم في العمد ولو سلم ذلك فالقصاص ثبت بنص آخر ولهذا صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص دون القياس الجلي لان الدلالة قطعية والقياس ظني يصح اثبات الحدود والكفارات بالاول دون الثاني وهذا اذا كان القياس بعلة مستنبطة واما اذا كان بعلة منصوصة فهو يساوي للدلالة في القطعية والاثبات مثال اثبات الحدود بالدلالة اثبات حد الزنا بالرجم على غير ماعز الذي ثبت عليه بالعبارة لان ماعزا انما رجم لانه زان محصن لا لانه ماعز او صحابي فكل من كان كذلك يرجم

ولكن ثبت الرجم على كل من احصن بنص آخر ايضاً واثبات حد قطع الطريق على من كان ردءً لهم بدلالة قوله ويسعون في الارض فساداً ومثال اثبات الكفارات بالدلالة اثبات الكفارة على المرأة طاوعت عمداً في نهار رمضان بدلالة نص ورد في الاعرابي حين جامع في رمضان عمداً وعلى كل من يفعل الجماع سواء لانه انما وجبت عليه الكفارة لفساد صومه لا لانه اعرابي مخصوص او رجل و اثبات الكفارة على من اكل او شرب عمداً بدلالة هذا النص الوارد في الجماع لانه انما وجبت عليه الكفارة لاجل انه افساد للصوم لا لانه جماع فقط فكل ما فيه افساد للصوم من الاكل والشرب والجماع يوجب الكفارة والشافعي رح انكر هذه الدلالة ويقول لا تجب الكفارة الا بالجماع فالعلة عنده ليس افساد الصوم بل الجماع فقط ولهذا قالوا ان عد مثال هذه الاحكام في الدلالة لا يحسن لان الشافعي رح لم يعرف هذا مع انه من اهل اللسان فكان ينبغي ان يعد في القياس مثل هذا كثير لنا وله والثابت به لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له اذ العموم والخصوص من عوارض الالفاظ وهذا معنى لازم للموضوع له لا للفظ ولان العلة كالاذى مثلاً اذا ثبت كونه علة للحرمة لا يحتمل ان يكون غير علة بان يوجد الاذى ولم توجد الحرمة فاينما وجدت العلة وجدت الحرمة ولا يسمى هذا التعميم واما الثابت باقتضاء النص فما لا يعمل النص الا بشرط تقدمه فان ذلك امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا مضافاً الى النص بواسطة المقتضي في هذه العبارة توجيهان احدهما ان يكون الثابت باقتضاء النص هو المقتضي اسم المفعول والاقتضاء مصدر على معناه ويكون المعنى واما المقتضى فما لم يعمل النص الا بشرط تقدمه على النص فان ذلك المقتضى امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا اي المقتضى مضافاً الى النص بواسطة الاقتضاء فح يكون قوله المقتضى بمعنى الاقتضاء ونسخة تقدمه بالاضافة اولى من تقدم بالماضي ويكون تعريفاً للمقتضى لا للحكم الثابت به فيجانب قرينه اعني الثابت بدلالة النص وثانيهما ان يكون الاقتضاء بمعنى المقتضي وهو تعريف للحكم الثابت بالمقتضى لا للمقتضي وقوله تقدم صيغة فعل ماض واما الحكم الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل النص فيه الا بشرط تقدم ذلك الشرط على النص



وهو المقتضى فان في تلك الشرط امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا اي الحكم الذي يحزن في
تعريفه مضافا الى النص المقتضي بواسطة المقتضى فان النص المقتضي دال على المقتضى وهو دال على الحكم
فحيح يكون ايضا فان في تلك امر دليلا التقدم الشرط تقدم سكون حمل قوله فسالم العمل النص على قوله واما
الثابت بواسطة قوله فصار هذا الا فلا ارتباط بينهما وعلامته ان يصح به المذكور ولا يلغى عند ظهوره
بخلاف المحذوف يعني ان علامة المقتضى ان لا يتغير المقتضي عند ظهوره كقوله ان اكلت فعبدي
حر فاذا قدر المقتضى بان يقول ان اكلت طعاما لا يتغير شيء في الكلام عن سننه في اللفظ والمعنى بخلاف
المحذوف فاذا قدر انقطع الكلام عن سننه كما في قوله تعالى واسئل القرية فاذا قدر لفظ الاهل
ويقال اسأل اهل القرية تحول السؤال عن القرية الى الاهل وتغير اعراب القرية من النصب الى الجر
ولكن ينتقض القاعدة بان قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت مقتضى شرعي قطعا فان
قوله فضرب فانشق الحجر فانفجرت لا يتغير الكلام الباقي بتقديره مع انه محذوف وبقوله اعتق عبدك
عني بالف فانه ان قدر البيع فيقال بع عبدك عني وكن وكيلي بالاعتاق فانه يتغير الكلام
مع انه مقتضى لانه يصير مامورا باعتاق عبد الآمر ويكون قبل ذلك مامورا باعتاق عبد المامور
ولهذا قيل ان الفرق بينهما ان المقتضى شرعي والمحذوف لغوي امثاله وقيل المقتضى والمقتضي
كلاهما [illegible] في الاقتضاء بخلاف المحذوف فان المراد فيه المحذوف لا غير وبالجملة فالمحذوف
في حكم المقدر لا يخلو عن العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وليس قسما خارجا عن
الاربعة ومثال الامر بالتحرير للتكفير مقتضى للملك لم يذكره والظاهر ان الامر بالتحرير هو
قوله تعالى فتحرير رقبة فانه مقتضى الملك الغير المذكور فكانه قال فتحرير رقبة مملوكة
لكم فان اعتاق الحر وعبد الغير لا يصح فتحرير رقبة مقتضى ومملوكة لكم مقتضى وحكمه وهو
الملك ثابت بالمقتضى الذي هو ثابت بالمقتضي وقيل المراد به قوله اعتق عبدك
عني بالف فانه يقتضي معنى البيع فكانه قال بع عبدك عني وكن وكيلي بالاعتاق
فلما ثبت البيع اقتضاء فلا يشترط فيه شرائطه نفسه فيستغني عن الايجاب والقبول ولا يجري فيه

خيار الروية والعيب والشرط بل الشرط فيه شرائط الاعتاق من كون الآمر مكلفا اهلا للاعتاق فلا يصح من الصبي والمجنون على هذا القول ابو يوسف رح لو قال اعتق عبدك عني بغير ذكر الالف فانه يقتضي الهبة كما ان الاول اقتضى البيع ويستغنى هذه الهبة عن القبض كما استغنى البيع عن الايجاب والقبول بل اولى لان القبض شرط والايجاب والقبول ركن فلما احتمل الركن السقوط فالشرط اولى ولكنا نقول ان الايجاب والقبول في البيع مما يحتمل السقوط كما في التعاطي بخلاف القبض في الهبة فانه لا يحتمل السقوط بحال والثابت منه كالثابت بدلالة النص الا عند المعارضة اي هما سواء في ايجاب الحكم القطعي الا انه يترجح الدلالة على الاقتضاء عند المعارضة مثاله قوله عم لها حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء فانه يدل باقتضاء النص على ان لا يجوز غسل النجس بغير الماء من المائعات لانه لما اوجب الغسل بالماء يقتضي ان لا يجوز بغير الماء ولكنه بعينه يدل بدلالة النص على انه يجوز غسله بالمائعات وذلك لان المعنى الماخوذ منه الذي يعرفه كل احد هو التطهير وذلك يحصل بهما جميعا الا ترى ان من القى الثوب النجس في الماء لا يؤاخذ باستعمال الماء فيه لان المقصود هو ازالة النجاسة حاصل على كل حال فترجحت الدلالة على الاقتضاء وقيل ان مثاله لم يوجد في النصوص فانما هو من قلة التتبع ولا عموم له عندنا لان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ والمقتضى معنى لا لفظ وعند الشافعي رح يجري فيه العموم والخصوص لانه عنده كالمحذوف الذي يقدر وهذا اصل كبير مختلف بيننا وبينه يتفرع عليه كثير من الاحكام ولا يقال ان قوله اعتق عبيدك عني يقتضي البيع وهو عام للعبيد كلهم لانا نقول انه في معنى بع عبيدك عني ثم كن وكيلي باعتاقهم فالعبيد مذكور صريح في العبارة ولهذا يكون عاما حتى اذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق عندنا لا ديانة ولا قضاء لان طعاما انما نشأ من اقتضاء الاكل لانه لا يكون بدون الماكول فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص وانما حنث بكل طعام فانما هو لوجود ماهية الاكل لا لان الطعام عام وان قال ان اكلت طعاما او لا آكل اكلا يحنث بكل طعام ويصدق

في نية التخصيص لانه ملفوظ ح ولكن لم يرد هذا المثال على قول من شرط في المقتضي ان يكون
شرعيا مشكل لانه عقلي ح الاولى ان يقال ان المقتضي ما يكون شرعيا او عقليا والمحذوف
ما يكون لغويا وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى ثلثا لا يصح تفريع آخر على عدم
كون المقتضي عاما وذلك لان قوله انت طالق او طلقتك خبر وهو لا يصح الا ان يسبق عليه طلاق
من جانب الزوج ليكون هذا اخبارا عنه ولم يسبق الطلاق منه في الواقع فلضرورة تصحيح الكلام و
صدقه قدرنا ان الزوج قد طلقها قبل ذلك بحكم هذا الاخبار منه فكانه قال في الاول انت طالق
لاني طلقتك قبل هذا والطلاق المفهوم بحسب اللغة في ضمن قوله انت طالق هو الطلاق الذي
هو وصف المرأة لا التطليق الذي هو فعل الزوج فلا يكون هذا الا اقتضاء فلا تصح فيه نية الثلث
والاثنين ح اما قوله طلقتك فهو وان كان دالا على التطليق الذي هو فعل المتكلم لكنه دال
على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فالمصدر الحادث لا يثبت الا اقتضاء من الشرع
فلم تصح فيه نية الثنتين ح الثلث وقال الشافعي رح يقع ما نوى من الثلث والاثنين لانه يدل
على الطلاق فتعمل نيته فيه بخلاف قوله طلقي نفسك وانت بائن على اختلاف التخريج
يعني تخريج طلقي نفسك في صحة الثلث على حدة وتخريج انت بائن فيهما على حدة اما تخريج
طلقي نفسك فلانه امر يدل على المصدر لغة وهو لفظ فرد يقع على الواحد ويحتمل الثلث عند النية
فهو ليس بمقتضى حتى لم يجر فيه العموم واما تخريج انت بائن فلان البينونة نوعان غليظة وخفيفة
فاذا نوى الغليظة وهو الثلث فقد نوى احد محتمليه فيصح ولا يكون هذا من العموم في شيء
ولا يتصور مثل هذا في طلقي نفسك لان الطلاق انما يشتمل على الافراد من الواحد والاثنين
والثلثة لا على نوعي الغليظة والخفيفة عرفا وقيل معنى قوله على اختلاف التخريج ان تخريجنا
على حدة وتخريج الشافعي رح على حدة فتخريجنا ما بينا وتخريج الشافعي رح هو ان كل ذلك مقتضى
ويجري فيه العموم فتصح فيه نية الثلث ثم لما كانت تمسكات ابي حنيفة رح منحصرة في الاربع
اعني العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وكان من سواه من العلماء يتمسكون بوجوه اخر ايضا



سوى هذه اورد المص فصلا بعد ذلك لتحقيقها وبيان فسادها فقال **فصل التنصيص**
على الشيء باسمه العلم يدل على الخصوص عند البعض هذا وجه اول من الوجوه الفاسدة اي الحكم
على العلم يدل على نفيه عن غيره عند البعض والمراد بالعلم ههنا هو اللفظ الدال على الذات
دون الصفة سواء كان علما او اسم جنس والبعض هو بعض الاشعرية والحنابلة ويسمى هذا مفهوم
اللقب عندهم والاصل فيه ان ما يفهم من اللفظ اما ان يفهم من صريح اللفظ وهو المنطوق
اولا وهو المفهوم والمفهوم نوعان مفهوم موافقة وهو ان يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق
المنطوق ومفهوم مخالفة وهو ان يفهم منه حاله خلاف ما فهم من المنطوق وهو ان فهم من اسم
العلم سمي مفهوم اللقب وان فهم من الشرط او الوصف سمي مفهوم الشرط والوصف
على ما سيأتي لكنهم اشترطوا ان لا تظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته للمنطوق ولا يخرج
مخرج العادة ولا يكون لسؤال او حادثة ولا للكشف ومدح او ذم ولا لتفيد فائدة اخرى
فحينئذ يتعين النفي عما عداه كقوله عم الماء من الماء فالماء الاول الغسل والماء الثاني المني ولما
كان معناه الغسل من المني فهم الانصار عدم وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء وهو
اخراج الذكر قبل الانزال وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يدل على النفي عما عداه لما فهموا ذلك وعندنا
لا يدل عليه اي على النفي عما عداه والا يلزم الكفر والكذب في قوله محمد رسول الله لانه يلزم
ان لا يكون غير محمد عم رسولا وذلك كفر وكذب سواء كان مقرونا بالعدد او لم يكن فيه
رد على من فرق بينهما وقال انه ان كان مقرونا بالعدد نحو قوله عم خمس من الفواسق يقتلن
في الحل والحرام الحداة والفارة والكلب العقور والحية والعقرب فح يدل على النفي عما عداه
البتة والا لبطل فائدة العدد وعندنا وجه التخصيص زيادة اهتمامه والاعتناء بشانه ونحو
ذلك ولكن افتى المتاخرون بانه في الروايات يدل على النفي عما عداه ومن المخاطبات كما قال
صاحب الهداية ان قوله في الكتاب جاز الوضوء من الجانب الآخر اشارة الى التنجيس مع الوقوع ومثل
هذا في كتابه كثير وبما يوهم كلامهم من النفي عما عداه في بعض الاستدلالات فكل ذلك من باب
التبادر وبيان ليتأتى له الانتقال

لم يتبينا وانكيف يوجب نفيا او اثباتا اى لا يدل على المسكوت عنه اصلا فكيف يوجب
الحكم من حيث النفي و الاثبات فاذا قلت جاءني زيد فقد سكت عن عمرو فلا يدل على
نفيه واثباته وفائدة التخصيص ان تتأمل يستنبطون فيه فيثبتون الحكم في غيره بالقياس
وينالون درجة الاجتهاد ثم اجاب عن مستدل الشم لفهم الانصار فقال والاستدلال لهم
بحرف الاستغراق اى الاستدلال من الانصار على عدم وجوب الغسل بالاكسال انما كان بحرف
اللام الذي هو للاستغراق عند عدم دلالة العهد فيكون المعنى ان جميع افراد الغسل من الماء لنفي
لا بواسطة ان التخصيص بالشيء يدل على النفي عما عداه فيرد علينا ح ان الحديث قد دل على
عدم وجوب الغسل بالاكسال سواء كان باللام او بالتخصيص فمن اين قلتم بوجوب الغسل بالاكسال فاجاب
قال و عندنا هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء غير ان الماء يثبت مرة عيانا وطورا دلالة يعني
ان عندنا الحصر ايضا ثابت في الغسل الذي تعلق بالمني اى جميع الغسل الذي تعلق بالشهوة منحصر
في الماء فلا يضر خروج الغسل بالحيض والنفاس لان وجوبه لا يتعلق بالشهوة ولكن الماء على نوعين
مرة يكون عيانا بان ينزل في نفس الامر في النوم واليقظة بالوطي او بغيره ومرة يكون
دلالة بان يقام دليله وهو التقاء الختانين مقامه لانه سبب نزول الماء ولنفسه يتغيب
عن بصره ولعله لم يشعر بقلته فاقمنا السبب مقام المسبب واوجبنا الغسل عليه بمجرد الالتقاء
احتياطا الحكم اذا اضيف الى مسمى بها ابتداء وجه ثان من الوجوه الفاسدة وهو تخصيص بمفهوم
الوصف والشرط يعني ان الحكم اذا اسند الى شيء موصوف بوصف خاص او علق بشرط كان
دليلا على نفيه اى كان كل من الوصف والتعليق دالا على نفي الحكم عند عدم الوصف او الشرط
عند الشافعي رح حتى لم يجوز نكاح الامة عند طول الحرة ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين
في النص وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم
من فتياتكم المؤمنات اى من لم يستطع منكم زيادة وقدرة ان ينكح الحرائر المؤمنات لاجل زيادة مهرهن ونفقتهن في
معاشهن فلينكح مملوكة من مملوكات ايمانكم اى ايمان اخوانكم اذ لا يجوز نكاح امته اصلا

من امائكم المومنات فالله تعالى قد نص على انه اذا لم يستطع الحرة فلينكح امة ثم قيد الامة
بالمومنة فلو عملنا بالوصف والشرط جميعا حكمنا ان طول الحرة مانع للامة وان الامة
الكتابية ايضا لا يجوز نكاحها للمومن ما لم تصر مومنة وعندنا جاز نكاح الامة الكتابية والمومنة
على طول الحرة وعدمه جميعا وحاصله اي حاصل ما قال الشافعي رح شيئان الاول انه الحق الوصف
بالشرط في كونه موجبا للحكم عند وجوده وغير موجب عند عدمه الا ترى ان من قال لامرأته انت
طالق راكبة فكانه قال انت طالق ان كنت راكبة فكما ان الطلاق يتوقف على الركوب
في صورة الشرط فكذا في صورة الوصف والثاني انه اعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم
دون السبب في قوله ان دخلت الدار فانت طالق السبب هو انت طالق والحكم هو وقوع الطلاق
والتعليق بالشرط اعني دخول الدار انما عمل في منع الحكم دون السبب فانه قد وجد حسا لا اثر له فلا
يتعلق عليه الا وقوع الطلاق فيكون عدم الحكم لاجل عدم الشرط عدما شرعيا لا عدما اصليا على ما قلنا
فينتفي الحكم بانتفاء الشرط ضرورة ويكون هذا التعليق نظير التعليق الحسي كتعليق القنديل
بالحبل فانه لا يؤثر في ازالة ثقله وانما يؤثر في ازالة سقوطه ويتفرع على تقديم هذا الحكم العدمي
غيره ونحن نخالف في جميع هذا حتى ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك تفريعا لما ذهب
اليه الشافعي رح اي اذا قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او ان ملكتك فانت
حرة يبطل هذا الكلام عنده لانه قد وجد السبب هو قوله انت طالق وانت حرة
ولم يتصل بمحل لم يصادف المحل فيلغو نصا كما اذا قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت
طالق وهو باطل بالاتفاق وجوز التكفير بالمال قبل الحنث تفريعا آخر اي اذا حلف بالله
لا افعل كذا ولم يحنث بعد وكفر بالمال يصح عنده لعينها بعد الحنث لانه قد وجد السبب وهو
اليمين اذ عنده اليمين سبب للكفارة والحنث شرط لها والتعليق بالشرط مفقود فكانه قال الحالف
ان حنثت فعلي كفارة يمين فاذا وجد السبب يصح الحكم مترتبا عليه وعندنا اليمين سبب للبر وانما ينعقد سببا
للكفارة بعد الحنث فكان الحنث سببا لها وانما قيد بالمال لان عنده الصوم ينبغي ان [illegible]

كالثمن المؤجل يثبت نفس وجوبه بمجرد الذمة ولا يثبت وجوب الاداء الا عند حلول الاجل

ففي الكفارة المالية ايضا يمكن ان يثبت نفس الوجوب بالحلف ووجوب الاداء يكون بعد الحنث

بخلاف البدني فان نفس الوجوب لا ينفك عنه وجوب الاداء فيكونان معا بعد الحنث

نقول منع الفرق ساقط لان ذات المال انما تقصد في حقوق العباد واما في حقوق الله تعالى

فالمقصود هو الاداء فيكون كالبدني لا ينفك فيه نفس الوجوب عن وجوب الاداء وعندنا المعلق بالشرط

لا ينعقد سببا حقيقة وان انعقد صورة فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فكانه تكلم

بقوله انت طالق قبل دخول الدار فحين يوجد دخول الدار يوجد التكلم بقوله انت طالق لان

الايجاب لا يوجد الا بركنه ولا يثبت الا في محله وههنا وان وجد الركن وهو انت طالق لكن

لم يوجد المحل لان الشرط حال بينه وبين المحل فبقي غير مضاف اليه اي غير متصل بالمحل وبدون

الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا فاذا كان كذلك انعكس حال التفريعات فيصح تعليق الطلاق

والعتاق بالملك فيما اذا قال ان نكحتك فانت طالق او ان ملكتك فانت حر لانه لم يوجد قوله

انت طالق او انت حر حتى يحتاج الى المحل فاذا وجد النكاح والملك فحينئذ يكون محلا لورود قوله

انت طالق او انت حر فلا باس لو وقع في محله وبطل التكفير بالمال قبل الحنث لان اليمين لا ينعقد

الا للبر فكيف يكون سببا للحنث فلا يصح التقديم على السبب وصح ان عدم الحكم عندنا يتبين

لعدم الشرط بل لعدم السبب فلا يكون عدما شرعيا بل عدما اصليا لا يتعدى الى غيره هذا هو ثمرة الخلاف

بيننا وبينه والا فلا نجيز ان قبل دخول الدار في قوله انت طالق ان دخلت الدار لو طلق

بطلاق آخر يقع بالاتفاق بيننا وبينه فتقرر ان الشرط في التعليقات يدخل في السبب

والحكم جميعا لانها من قبيل الاسقاطات فتقبل التعليق بكماله بخلاف البيع فانه من قبيل

الاثباتات ولا يقبل التعليق اذ يصير قمارا فاذا دخل عليه خيار الشرط يكون داخلا للحكم فقط دون

السبب لتقليل الشرط حتى الامكان وتدليل الاختلاف بيننا وبينه لعنوان آخر وهو ان الشافعي

يقول ان الكلام هو الجزاء والشرط قيد له فكانه قال انت طالق في وقت دخولك الدار فهذا القيد يغير الطلاق

وهو مذهب اهل المدينة وابو حنيفة رح يقول ان الشرط والجزاء كلاهما بمنزلة كلام واحد يدل
على وقوع الطلاق حين الشرط وساكت عن سائر التقادير فلا يدل على الحصر وهو مذهب اهل العقول
ولم يذكر المصنف رح جوابا عن الوصف اما لان الجواب عن الشرط جواب عنه واما لوضوحه وشهرته
وهو ان للوصف درجات ثلث ادناها ان يكون اتفاقيا كقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم
واوسطها ان يكون بمعنى الشرط كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات واعلاها ان يكون بمعنى العلة كقوله
السارق والزاني ولا اثر لانتفاء العلة في انتفاء الحكم فما دونها اولى المطلق محمول على المقيد هذا
وجه ثالث من الوجوه الفاسدة والمطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا
بالاثبات والمقيد هو المتعرض للذات مع صفة منها فاذا وردا في مسألة شرعية فالمطلق محمول
على المقيد اي يراد به المقيد وان كانا في حادثتين عند الشافعي رح ويعلم منه انهما ان كانا في حادثة
واحدة فهو محمول على المقيد عنده بالطريق الاولى ونظيره لم يذكر في المتن وهو آية كفارة
الظهار فانها حادثة واحدة ذكر فيها ثلثة احكام من التحرير والصيام والاطعام وقيد الاول والثاني
بقوله من قبل ان يتماسا ولم يقيد الاطعام فالشافعي رح يحمل الاطعام على التحرير والصيام
ويقيده بقوله من قبل ان يتماسا ايضا ونظير ما وردا في حادثتين هو قوله مثل كفارة القتل
وسائر الكفارات فان كفارة القتل حادثة ورد فيها المقيد وهو قوله فتحرير رقبة مؤمنة
وكفارة الظهار واليمين حادثة اخرى ورد فيها المطلق وهو قوله تحرير رقبة فالشافعي رح يقول
ان قيد الايمان مراد ههنا ايضا لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب
النفي عند عدمه في المنصوص فكانه قال في كفارة القتل فتحرير رقبة ان كانت مؤمنة ويفهم منه
انها ان لم تكن مؤمنة لا يجوز في كفارة القتل بناء على ما مضى من اصله ان الشرط والوصف كلاهما
يوجب نفي الحكم عند عدمهما واذا ثبت هذا في المنصوص بعدم شرعي يحمل عليه سائر الكفارات ايضا بطريق
القياس لاشتراكهما في كونها كفارة وهذا معنى قوله في نظيرها من الكفارات لانها جنس واحد
وعند بعض اصحاب الشافعي رح يحمل عليه لا بطريق القياس وهو معروف ثم اعترض على الشافعي رح

انكم كما حملتم اليمين على القتل في حق قيد الايمان فينبغي ان تحملوا القتل على اليمين في حق اطعام
عشرة مساكين وتثبتوا فيه الطعام ايضا فاجاب عنه بقوله والطعام في اليمين لم يثبت في القتل
لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو لا يوجب الا الوجود اذ لفظ عشرة مساكين اسم علم
من اسماء العدد وهو لا يوجب الا وجود الحكم عند وجوده لا ينفي عند نفيه فاذا لم يوجب النفي
في الاصل وهو كفارة اليمين فكيف يتعدى الى الفرع وهو كفارة القتل بخلاف الوصف فانه يوجب
النفي عند نفيه على اصله على ما مهدنا وانما قيد الطعام باليمين لان طعام الظهار وهو اطعام ستين مسكينا
ثابت في القتل في رواية عن الشافعي رح على ما قيل وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا
في حادثة واحدة لامكان العمل بهما اذ لا تضاد ولا تنافي بينهما فيكون في الظهار الصيام والتحرير
قبل التماس والطعام اعم من ان يكون قبل التماس او بعده واذا كان ذلك في حادثة واحدة ففي
الحادثتين بالطريق الاولى فيحكم في القتل باعتاق رقبة مؤمنة وفي غيره باعتاق رقبة اعم الا ان
يكونا في حكم واحد مثل صوم كفارة اليمين في قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام
فان قراءة العامة مطلقة وقراءة ابن مسعود رض فصيام ثلثة ايام متتابعات
مقيدة بالتتابع والقراءتان بمنزلة الآيتين في حق العمل فيجب ههنا ان يقيد
قراءة العامة ايضا بالتتابع لان الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين فاذا ثبت
تقييده بطل اطلاقه والشافعي رح انما لم يحمل هذا المطلق على المقيد مع انه قاعدة مستمرة
له لانه لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة مشهورة او احادا فالمثال المتفق على قبوله هو قوله
عم لاعرابي جامع امرأته في نهار رمضان متعمدا صم شهرين وفي رواية صم شهرين متتابعين
ويرد علينا انكم اذا قررتم انه يجب العمل بالحمل في الحادثة الواحدة والحكم الواحد ففي
قوله عم ادوا عن كل حر وعبد وقوله عم ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين ينبغي ان يحمل
المطلق على المقيد اذ الحادثة واحدة وهو صدقة الفطر والحكم واحد وهو اداء الصاع
او نصفه فاجاب بقوله وفي صدقة الفطر ورد النصان في السبب لا مزاحمة في الاسباب

ـه اجابه الى انه ما وجد هذان الحديثان بهذا المتن فى تتبع لفهمى عن ابن عباس رضـ قوله لا نكاح الا ببينة ١٢

فوجب الجمع بينهما يعني ان ما قلنا انه يحمل المطلق على المقيد في الحادثة الواحدة والحكم الواحد انما هو اذا وردا في الحكم للتضاد اما اذا وردا في الاسباب والشروط فلا مضائقة فيه ولا تضاد فيمكن ان يكون المطلق سببا باطلاقه والمقيد سببا بتقييده فالحاصل ان اتحاد الحكم والحادثة يجب الحمل بالاتفاق وفي تعددهما لا يجب الحمل بالاتفاق وفيما سواهما اختلاف وتحقيق ذلك في التوضيح ثم شرع في جواب الشافعي رح فقال لا نسلم ان القيد بمعنى الشرط لان الوصف قد يكون اتفاقيا وقد يكون بمعنى العلة وقد يكون للكشف او للمدح او الذم ولئن كان فلا نسلم انه يوجب النفي لان المتنازع فيه هو الشرط النحوي الذي تدخل عليه الادوات ولا تاثير لنفيه في نفي الحكم لان الحكم نفي اصلي لا شرعي على ما قدمنا

ولئن كان قلنا يصح الاستدلال على غيره ان صحت المماثلة وليس كذلك فان القتل من اعظم الكبائر يعني لو سلمنا نفي الحكم في الاصل المنصوص لكن لا نسلم المساواة بينه وبين المسكوت حتى يحمل عليه فان القتل من اعظم الكبائر فيمكن ان يشترط فيه الرقبة المؤمنة بخلاف الظهار واليمين فانهما صغيرتان يمكن جبرهما بالرقبة المطلقة اعم من ان تكون كافرة او مؤمنة وايضا التوزيع كل منهما مختلف فان في القتل حكم اولا بالتحرير ثم بالصيام في شهرين وفي الظهار حكم اولا بالتحرير ثم بالصيام في شهرين ثم باطعام ستين مسكينا وفي اليمين خيرا ولا بين اطعام عشرة او كسوتهم او تحرير رقبة ثم ان لم يتيسر هو لا فصيام ثلثة ايام فالله تعالى العالم بمصالح العباد وحكمتهم قد حكم بما شاء في كل جناية على حالها فلا ينبغي لنا ان نتعرض لشئ منها ونحمل النص احد منهما على الآخر بالاطلاق والتقييد فان فيه تضييع الاسرار التي اودعها فيه فاما قيد الاسامة والعدالة فلم يوجب النفي جواب عما يرد علينا من النقضين وهو انكم قلتم اذا ورد الاطلاق والتقييد في السبب لا يحمل احدهما على الآخر وههنا ورد قوله عم في خمس من الابل شاة وقوله عم في خمس من الابل السائمة شاة في الاسباب لان الابل سبب الزكوة والاول مطلق والثاني مقيد بالاسامة وقد حملتم المطلق ههنا على المقيد حتى قلتم لا تجب الزكوة في غير السائمة وايضا قلتم اذا كان الحادثة مختلفة لا يحمل المطلق على المقيد وقد حملتم انتم

واستشهدوا شهيدين من رجالكم على قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم حتى شرطتم العدالة في الاشهاد مطلقا مع ان الاول وارد في حادثة الدين والثاني في باب الرجعة في الطلاق فاجاب بان قيد الاسامة في المسئلة الاولى وقيد العدالة في المسئلة الثانية لم يوجب النفي عما عداه كما فهمتم لكن السنة المعروفة في ابطال الزكوة عن العوامل والحوامل اوجبت نسخ الاطلاق يعني انما عملنا في المسئلة الاولى بالسنة الثانية الدالة على نفي الزكوة عن غير السائمة وهي قوله عم لا زكوة في العوامل والحوامل والعلوفة لان هذه الثلثة كلها غير السائمة لا بحمل المطلق على المقيد والامر بالتثبت في نبأ الفاسق اوجب فسخ الاطلاق يعني هكذا انما عملنا في المسئلة الثانية بالنص الثالث الوارد في باب التثبت في نبأ الفاسق وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فلما كان خبر الفاسق وجب التوقف فلاجرم تشترط العدالة في المخبر وما عملنا بحمل المطلق على المقيد قيل ان القران في النظم هذا وجه رابع من الوجوه الفاسدة ذهب اليه مالك رح هو ان الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب القران في الحكم اي الاشتراك فيه لان غاية المناسبة بين الجمل شرط فلا تجب الزكوة على الصبي لاقترانها بالصلوة في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فهما جملتان كاملتان عطفت احديهما على الاخرى بالواو فيقتضي التسوية بينهما عنده وعندنا لا تجب الزكوة على الصبي لكن لا لاجل العطف بل لقوله عم لا زكوة في مال الصبي واعتبروا بالجملة الناقصة اي قاس القائلون الجملة الكاملة المعطوفة على الكاملة مثل قوله زينب طالق وهند طالق بالجملة الناقصة المعطوفة على الكاملة مثل قوله زينب طالق وهند فانهما تشتركان في الخبر لا محالة فكذا الاولى بيان قلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها الى ما تتم به وهو الخبر فان كان محتاجا الى طالق فلهذا اجازت الشركة بخلاف الكاملة المعطوفة فانها تامة فاذا تم بنفسها لا تجب الشركة فيما اليه الا فيما يفتقر كالتعليق في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر فان الجملة الاخيرة وان كانت تامة القياما لكنها

ناقصة لتعليقها فصارت مشتركة معها في التعليق بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق فانه لا يعلق طلاق زينب اذ لو كان غرضه التعليق لقال وزينب بدون ذكر الخبر لان كلتا الجملتين واحدة فاذا اعاده علم ان غرضه التنجيز والعام اذا خرج مخرج الجزاء هذا وجه خامس من الوجوه الفاسدة اورده على خلاف طرز السابق حيث اورد مذهبه اصالة والمذهب الفاسد تبعا وتفصيله ان صيغة العام اذا وردت في حق شخص خاص في نص او قول الصحابة رض فان كانت كلاما مبتدأ فلا خلاف في انها عامة لجميع افرادها ولا تختص بسبب خاص وردت فيه واما اذا لم تكن كذلك بل خرجت مخرج الجزاء كما روي ان ماعزا زنى فرجم او سهى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد فان قوله رجم وسجد عام صالح في نفسه لكل رجم وكل سجود وقع موقع الجزاء او مخرج الجواب لم يزد عليه بان يقول من دعي الى الغداء ان تغديت فعبدي حر فانه وقع في موضع الجواب لم يزد على قدره او لم يستقل بنفسه عطف على قوله ولم يزد فهو قيد للجواب اي خرج مخرج الجواب لم يكن مستقلا عنه بان قال شخص لآخر اليس لي عليك الف درهم فقال بلى او قال اكان لي عليك الف درهم فقال نعم لانه ان كان مستقلا بنفسه بان يقول لك علي الف درهم فهو اقرار مبتدأ خارج عما نحن فيه تختص بسببه اي تختص العام بسببه في هذه الصور الثلث بسبب الورود اتفاقا ولا يحتمل ابتداء الكلام قط وان زاد على قدر الجواب بان يقول المدعو الى الغداء ان تغديت اليوم فعبدي حر وهذا هو القسم الرابع المتنازع فيه فعندنا لا يختص بالسبب ويصير مبتدأ حتى لا تلغو الزيادة خلافا للبعض وهو مالك والشافعي وزفر رح فعندهم يختص بسببه ايضا فان تغدى في ذلك اليوم مع غير الداعي او وحده لا يعتق عبده ونحن نقول ان فيه الغاء القيد الزائد وهو قوله اليوم فينبغي ان لا يختص بسببه بل انما تغدى وحيثما تغدى في ذلك اليوم مع الداعي او وحده او مع غيره يحنث البتة احترازا عن الغاء الكلام ولكن في اطلاق العام على هذه الصيغ

نوع مسامحة فقيل انه مع قطع النظر عما ورد تحته صالح لكل حد سواء كان للزنا او لغيره وكذا
لكل سجود عمه من ان يكون للسهو او لغيره وكذا لكل الف من جنس هذا المال او من
غيره وكذا لكل غداء ودعوة وغيره وقيل انه اريد بالعام ههنا المطلق كما هو راى الشافعي
رح لا المصطلح عليه فتامل وقيل الكلام المذكور للمدح او الذم اعم من ان كان اللفظ عاما
وهذا هو الوجه السادس من الوجوه الفاسدة فلا يكون عندهم قوله تعالى ان الابرار لفي
نعيم وان الفجار لفي جحيم مما يستدل به على حال كل بر وفاجر بل على من ال في حقهم فقط
والباقي بالقياس عليهم او يثبت بنص آخر وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم فلا ينافيه
دلالته على المدح والذم ايضا فيجوز ان تمسك بعموم قوله تعالى الذين يكنزون الذهب
والفضة الآية على وجوب الزكوة في حلى النساء وان كان واردا في قوم مخصوص كنزوا الذهب
والفضة ويكون اطلاق صيغة المذكر اعني الذين عليهن تغليبا كما حررته في التفسير الاحمدي
وقيل الجمع المضاف الى الجماعة هذا وجه سابع من الوجوه الفاسدة فان عندهم اذا وقعت
مقابلة الجمع بالجمع حكمه حكم حقيقة الجماعة في حق كل واحد الى بدل كل فرد من افراد الجمع الاول
من كل فرد من افراد الثاني فقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة لا بد في كل مال من السوائم والنقود
والعروض لكل احد من الاغنياء ان يجب الصدقة وعندنا لا تجب الصدقة في كل درهم ودينار بالاجماع مع انه من
افراد الاموال فلا تجب في كل انواعها ايضا على ما ذكر في العضدي فعندنا المقتضى مقابلة
الآحاد بالآحاد حتى اذا قال لامرأتيه اذا ولدتما ولدين فانتما طالقتان فولدت كل واحدة
منهما ولدا طلقتا ولا يلزم ان تلد كل امرأة ولدين كما قال زفر والشافعي رح واطلاق
الجمع عليهما مسامحة باعتبار ما فوق الواحد ونحوه لبسوا ثيابهم وركبوا دوابهم
وقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الآية على ما تقرر في الفقه وقيل
الامر بالشيء هذا وجه ثامن من الوجوه الفاسدة وفيه اختلاف كثير فقيل
لا حكم للامر والنهي في ضدهما اصلا وقيل له حكم فيه وهو ان الامر بالشيء

يقتضي النهي عن ضده والنهي عن الشيء يكون امرا بضده فيدل الامر على تحريم ضده والنهي على وجوب ضده فانكان له ضد واحد فبها وانكانت له اضداد كثيرة يقتضي الامر تحريم جميع اضداده وفي النهي يكفي له الاتيان بواحد من الاضداد غير معين هذا هو مختار الجصاص وعندنا الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة وذلك لان الشيء في نفسه لا يدل على ضده انما يلزم الحكم في الضد ضرورة الامتثال فتكفي الدرجة الادنى في ذلك وهي الكراهة في الاول لانها دون التحريم والسنة الواجبة في الثاني لانها دون الفرض وليس المراد بالاقتضاء المصطلح السابق بجعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق بل اثبات امر لازم فقط وهذا اذا لم يلزم من الاشتغال بالضد تفويت المامور به فان لزم منه ذلك يكون حراما بالاتفاق وهذا معنى ما قال فائدة هذا الاصل ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر فاذا لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام يعني الى الركعة الثانية بعد فراغ الاولى والثالثة بعد فراغ التشهد ليس بنهي عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لا تفسد صلوته بنفس القعود ولكنه يكره لان نفس القعود وهو قعود مقدار التسبيحة لا يفوت القيام فيكره وان مكث كثيرا بحيث ذهب وان القيام يفسد الصلوة ومن ههنا ظهر ان الاشتغال بالضد في الوقت الموسع للصلوة لا يحرم وفي الوقت المضيق لها يحرم وان كان ذلك الضد في نفسه عبادة مقصودة او امرا مباحا ولهذا قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط كان من السنة لبس الازار والرداء تفريع على اصل ان النهي يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة وذلك لانه لما نهي المحرم عن لبس المخيط ولا بد ان يلبس شيئا يستر به العورة وادنى ما تكون به الكفاية هو الازار والرداء لزم ان لا يترك كما لم يترك السنة المؤكدة والا فالسنة الاصطلاحية هو ما كان مرويا عن الرسول عم قولا وفعلا لا ما يثبت بالعقل وقال ابو يوسف عطف على قوله قلنا وتفريع على الاصل ان الامر يقتضي كراهة ضده

على غير ترتيب لاحق يعني لاجل هذه القاعدة قال ابو يوسف رح حاصله ان من سجد
على مكان نجس لم تفسد صلوته لانه غير مقصود بالنهي انما المامور به فعل السجود على مكان
طاهر فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده فالاشتغال بالسجود على مكان نجس يكون هدرا
عنده لا مفسدا للصلوة لانه لم يفوّت المامور به حين اعادها وقالا الساجد على النجس
بمنزلة الحامل له اي للنجس لانه اذا سجد على النجس اخذ وجهه خفة النجس لاجل المجاورة فلم توجد
الطهارة في بعض اجزاء الصلوة والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم فيصير ضده مفوتا
للفرض كما في الصوم فكما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم والصوم يفوت
بالاكل في جزء من وقته فكذلك الكف عن حمل النجاسة فرض في الصلوة وهو
يفوت بالسجود على مكان نجس فتفسد ولما فرغ المص عن بيان اقسام الكتاب
بلواحقها اورد بعدها بعض ما ثبت من الكتاب من الاحكام المشروعة اقتداء بفخر
الاسلام وكان ينبغي ان يذكرها بعد باب القياس في جملة بحث الاحكام الاتية كما فعل
ذلك صاحب التوضيح فقال **فصل** المشروعات على نوعين عزيمة يعني ان الاحكام المشروعة
التي شرعها الله تعالى لعباده على نوعين احدهما العزيمة والثاني الرخصة فالعزيمة وهي اسم لما
هو اصل منها غير متعلق بالعوارض يعني لم يكن شرعها باعتبار العوارض كما كان شرع الافطار باعتبار
المرض بل يكون حكما اصليا من الله تعالى ابتداء سواء كان متعلقا بالفعل كالمامورات او متعلقا
بالترك كالمحرمات وهي اربعة انواع لانها لا تخلو من ان يكفر جاحدها او لا الاول هو الفرض والثاني
لا يخلو اما يعاقب تاركها او لا الاول هو الواجب والثاني لا يخلو اما ان يستحق تاركه الملامة او لا الاول
هو سنة والثاني النفل والحرام داخل في الفرض باعتبار الترك وكذا المكروه في اخويه والمباح
مما ليس بمشروع بالمعنى الذي قلنا فالاول فريضة وهي ما لا تحتمل زيادة ولا نقصانا ثبتت بدليل
لا شبهة فيه فاعداد الركعات والصلوات وكيفيتهما كلها متعين متبعين لا زيادة فيه ولا نقصان
ثبتت بمقطوع لا يحتمل الشبهة فلا يقال انه يتناول بعض المباحات والنوافل الثابتة

كذلك لان كلمة ما عبارة عن عزيمة معهودة لم تبينا ولها اقسام كالايمان الاركان الاربعة وهي الصلوة والزكوة والصوم والحج حكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب قيل بما ترادفان والاصح ان التصديق بالمعتقد فيه بالاختيار القصدي هو اخص من العلم القطعي اذ قد يحصل بلا اختيار ولا يصدق به كما كان للكفار الذين يعرفونه كما يعرفون ابنائهم وعملا بالبدن يعني العبادة البدنية هو اداءها بالبدن في اليا ابطالها او انابة كوكيل لها حتى يكفر جاحده اي ينسب الى الكفر منكره تفريع على العلم والتصديق ويفسق تاركه بلا عذر تفريع على العمل بالبدن احترز به عن الترك لعذر الاكراه او لعذر الرخصة فانه لا يفسق ح والثاني واجب هو ما ثبت بدليل فيه شبهة كالعام المخصوص البعض والمأول وخبر الواحد كصدقة الفطر والاضحية فانهما ثبتا بخبر الواحد الذي فيه شبهة فيكونان واجبين وحكمه اللزوم عملا لا علما على اليقين فهو مثل الفرض في العمل دون العلم حتى لا يكفر جاحده لعدم العلم ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد بان لا يرى العمل بها واجبا لانه يتهاون بها فان المتهاون بالشريعة كفر وانما خص اخبار الاحاد بالذكر اعتبارا للغالب لا لان الواجب لا يثبت الا باخبار الاحاد فاما متأولا فلا فاما ترك العمل باخبار الاحاد بطريق التاويل بان يقول هذا الخبر ضعيف او غريب او مخالف للكتاب فلا يفسق فيه لان هذا ليس للهوى والشهوة بل مما توارثه العلماء لاجل الدقة والفطانة والثالث سنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب قالوا احترز بقوله ان يطالب عن النفل وبقوله من غير افتراض ولا وجوب عن الفرض والواجب وكان ينبغي ان يذكر هذه القيود في التعريف الا انه لم يتعرض عنها بالحكم ولكن قالوا ان هذا التعريف والحكم للسنة فان الاعلى سنة الهدى بالتقسيم الآتي انما هو لمطلق السنة الا ان السنة تقع على طريقة النبي عم وغيره يعني الصحابة

يقال سنة ابي بكر وعمر وسنة الخلفاء الراشدين رض قال الشافعي رح مطلقها طريقة
النبي عم اذ الطلق لفظ السنة بلا قرينة لا يطلق على طريقة الصحابة كما روي ان
سعيد بن المسيب قال ما دون الثلث من الدية لا ينصف وهو السنة اراد بها سنة النبي
عم هي ان الدية اذا لم تبلغ ثلثا فالرجل والانثى فيه سواء واذا بلغ الثلث فصاعدا
يوخذ للمرأة نصف ما يوخذ للرجل م اذا اريدت سنة غير النبي عم يقال هذه سنة
الشيخين رض او سنة ابي بكر رض ونحوه وهي نوعان اي مطلق السنة لا التي مضى
تعريفها وحكمها على نوعين الاول سنة الهدى تاركها استوجب اساءة اي جزاء اساءة
كاللوم والعتاب وسمي جزاء الاساءة اساءة كما في قوله تعالى جزاء سيئة سيئة مثلها كالجماعة
والاذان والاقامة فان هذه كلها من جملة شعائر الدين واعلام الاسلام ولهذا قالوا
لو اصر اهل مصر على تركها يقاتلوا بالسلاح من جانب الامام وقد وردت في كل منها آثار لا تحصى
والثاني الزوائد وتاركها لا استوجب اساءة كسير النبي عم في لباسه وقعوده وقيامه فان هذه
كلها لا قصد منه عم على وجه العبادة وقصد القربة بل على سبيل العادة فانه عم كان يلبس جبة
حمراء وخضراء وبيضاء طويل الكمين ويلبس عمامة سوداء وحمراء وكان مقدارها سبعة
اذرع او اثني عشر ذراعا او اقل او اكثر وكان يقعد محتبيا تارة ومتربعا للعذر وعلى هيئة التشهد اكثر
فهذا كلها من سنن الزوائد يثاب المرء على فعلها ولا يعاتب على تركها وهو في معنى المستحب الا ان المستحب
ما احبه العلماء وهذا ما اعتاده النبي عم والرابع النفل وهو ما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه
عرفه بحكمه اتباعا للسلف في ذكر نفي العقاب دون الذم والعتاب تنبيها على انه لا يدري
حال الذم والعتاب في الزائد على ركعتين للمسافر نفل لهذا المعنى انه يثاب على فعله ولا
يعاقب على تركه ولا يقال انه يخالف ما ذكر الفقهاء انه لو صلى اربعا وقعد على الركعتين تم
فرضه واساء لان هذه الاساءة ليست باعتبار نفس الركعتين بل لتاخير السلام وخلط النفل
بالفرض وقال الشافعي رح لما شرع النفل على هذا الوصف وجب ان يبقى كذلك يعني انه

لا يلزم في حال البقاء كما كان لم يلزم قبل الابتداء فان شرع في النفل لا يلزم
اتمامه ولو افسده لا يلزم قضاؤه سواء كان صوما او صلوة قلنا ان ما اداه وجبت
صيانته ولا سبيل اليها الا بالزام الباقي لان الصلوة والصوم مما لم يفد حكمه الا اذا
كان تاما بان يكون شفعًا او صوم يوم فان ادى بعض الصلوة او الصوم فعليه ان يتمه
والا يلزم ابطال عمله وهو حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وان افسده يجب ان
يقضيه لتكون فيه صيانة ولا يقال ليس فيه ابطال العمل بل امتناع عنه لانا
نقول ان الاجزاء المؤداة لما كان له عرضة ان تصير عبادة بعد التمام لم يتمها
فكانه ابطلها وهو كالنذر صار لله تسمية لا فعلا اي الشروع مقيس على النذر لان
النذر صار لله تعالى من حيث الذكر لا من حيث الفعل بان قال لله علي
ان اصلي ركعتين ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل اي ثم وجب لصيانة هذا الذكر ابتداء
الفعل باجماع بيننا وبينكم فاذا وجب لتعظيم ذكر اسم الله تعالى ابتداء الفعل في النذر بالاتفاق
فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه اولى بالاتمام والدوام لان الدوام اسهل
من الابتداء في المشروع الفعل اولى من التسمية في الاهتمام ورخصة عطف على قوله عزيمة ولم
يعرفهما لانها ليست بمشتركة معنى وليس لها حقيقة متحدة توجد في جميع انواعها على السوية
بل قسمها اولا الى الانواع ثم عرف كل نوع على حدة وتقسيمها باعتبار ما يطلق عليه اسم الرخصة فقال
وهي اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم من
الآخر وتفصيله ان الرخصة الحقيقية هي التي تبقى عزيمة معمولة فكلما كانت العزيمة ثابتة كانت الرخصة ايضا
في مقابلتها حقيقة ففي القسمين الاولين لما كانت العزيمة موجودة معمولة في الشريعة كانت الرخصة
في مقابلتها ايضا حقيقة ثابتة ثم في القسم الاول منهما لما كانت العزيمة موجودة من جميع الوجوه كانت
الرخصة ايضا حقيقة من جميع الوجوه بخلاف القسم الثاني فان العزيمة فيه موجودة من وجه دون وجه فلا تكون
الرخصة احق ايضا وفي القسمين الآخرين لما فاتت العزيمة من البين ولم تكن موجودة كانت الرخصة

في مقابلتها مجازا بمعنى ان اطلاق الرخصة عليهما مجاز اذ هي صارت بمنزلة العزيمة قائمة
مقامها ثم في القسم الاول منهما لما فاتت العزيمة من تمام العالم و ثم تكن موجودة في شيء من المواد
كانت الرخصة اتم المجاز لا شبه له من الحقيقة اصلا بخلاف القسم الثاني فانه لما وجدت
العزيمة في بعض المواد كانت الرخصة انقص في مجازيتها اما احق نوعي الحقيقة فما استبيح
اي عومل معاملة المباح في سقوط المواخذة لا انه يصير مباحا في نفسه مع قيام المحرم قيام
حكمه معا وهو الحرمة فلما كان المحرم و الحرمة كلاهما موجودين فالاحتياط والعزيمة الكف
عنه ومع ذلك يرخص في مباشرة الطرف المقابل فكان هو احق باطلاق اسم الرخصة
عليه من الوجوه الباقية كالمكره على اجراء كلمة الكفر اي كترخص من اكره على اجراء كلمة الكفر
بما يخاف على نفسه او على عضو من اعضائه لا بما دونه فانه رخص له اجراءها على اللسان
بشرط ان يكون قلبه مطمئنا بالايمان مع ان المحرم للشرك هو حدوث العالم والنصوص
الدالة عليه والحرمة كلاهما موجودان بلا ريب مع ذلك يرخص له لان حقه في نفسه يفوت
عند الامتناع صورة ومعنى اما صورة فبتخريب البنية واما معنى فبزهوق الروح وفي
الاقدام عليها لا يفوت حق الله تعالى معنى لان التصديق باق وافطاره في رمضان
اي اذا اكره الصائم بما فيه الجاء على افطاره في رمضان يباح له الافطار مع ان المحرم و
هو شهود رمضان والحرمة كلاهما موجودان لان حقه يفوت رأسا وحق الله تعالى
باق بالخلف واتلافه مال الغير اي اذا اكره على اتلاف مال الغير رخص له ذلك مع ان المحرم والحرمة
كلاهما موجودان لان حقه يفوت رأسا وحق المالك باق بالضمان وترك الخائف على النفس
الامر بالمعروف عطف على المكره اي او ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف السلطان الجائر
جاز له ذلك مع ان المحرم وهو الوعيد على ترك الامر مع موجبه قائم لان حقه يفوت رأسا
وحق الله تعالى باق باعتقاد حرمة الترك وجنايته على الاحرام اي كجناية المكره على احرامه
يباح له اذا اكره عليه مع قيام المحرم و حكمه جميعا لان حقه يفوت رأسا وحق الله تعالى باق بالعزم

ولا يخلو هذا اللفظ عن انتشار ولو ارجع ضميره الى المخالف يخرج عن الانتشار قليلا ولو قدمه على قوله وترك المخالف في الذكر لكان اولى باتصال امثلة المكره كلها وتناول المضطر مال الغير اي كتناول الشخص المضطر بالمخمصة حيث يرخص له تناول طعام الغير لان حقه يفوت بالموت عاجلا وحق المالك على الضمان بعده مع ان المحرم والحرمة كلاهما موجودان معا وحكمه اي حكم هذا النوع الاول من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى حتى لو صبر وقتل في صورة الاكراه كان شهيدا لانه بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى وكذا الامر بالمعروف في صورة الخوف او لم يتناول مال الغير حتى مات لم يمت آثما بل شهيدا وان عمل بالرخصة ايضا يجوز له على ما مرت والثاني ما استبيح مع قيام السبب لكن الحكم تراخى عنه فهو دون من الاول لانه من حيث ان السبب قائم فهو من الرخص الحقيقية ومن حيث ان الحكم تراخى عنه كان غير حق كامل اي كافطار المسافر يرخص له فان السبب هو شهود الشهر موجود في حقه لكن حكمه وهو وجوب اداء الصوم تراخى عنه الى ادراك عدة من ايام اخر وحكمه ان الاخذ بالعزيمة اولى لكمال سببه وهو شهود الشهر حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا وعند الشافعي ان الافطار افضل لقوله عليه السلام اولئك العصاة اولئك العصاة وليس من البر الصيام في السفر قلنا كان ذلك محمولا على حالة الجهاد والتردد في الرخصة فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه عطف قوله على كمال سببه فهو دليل ثان لكون العزيمة اولى وذلك لان الرخصة انما هي لليسر والدعة كما يكون في الافطار يكون كذلك في الصوم لاجل موافقة المسلمين شركته مع سائر الناس فان البلية اذا عمت طابت وما لمنك بالعبادة ثم بعد ذلك يعسر عليه الصوم في الاقامة اذا اسائر الناس يفطرون وما احسن هذه الدقة للحنفية ولقد جربناها مرارا الا ان يضعفه الصوم فحينئذ يكون الاخذ بالعزيمة اولى يعني ان عندنا العزيمة اولى في كل حين الا ان يضعفه الصوم فالفطر اولى بالاتفاق كما اذا كان بلاء الجهاد او مشاغل اخر فان صام ومات يموت آثما لما اتم نوعي الحقيقة شرع في نوعي المجاز فقال وما وضع عنا من الاصر والاغلال سقط عنا المشروع في حقنا ما كان في الشرائع السابقة من المحن الشاقة والاعمال الثقيلة

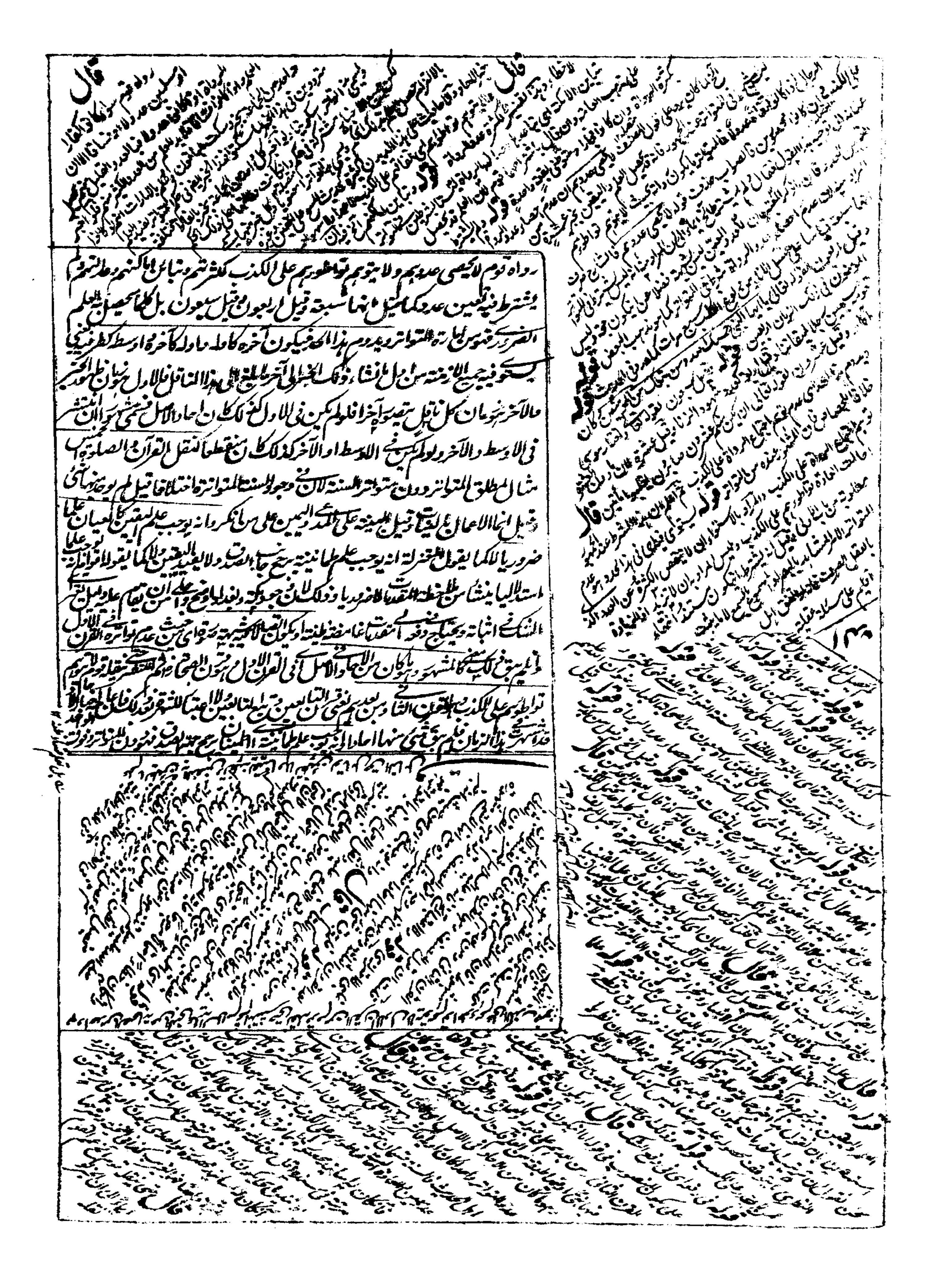


والاصر هو الشدة والاغلال جمع غل اى المواثيق اللازمة كالغل والاظهر انهما جميعا كناية عن الامور
الشاقة وان خص المفسرون البعض بالاصر والبعض بالاغلال وذلك مثل قطع الاعضاء الخاطئة
وقرض موضع النجاسة وقتل النفس بالتوبة وعدم جواز الصلوة فى غير المسجد وعدم التطهير بالتيمم
وحرمة اكل الصائم بعد النوم وحرمة الوطى فى ليالى رمضان ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون
الزكوة ربع المال وعدم صلاحية الزكوة والغنائم لشئ الا للحرق بالنار المنزلة من السماء ومجازاة الحسنة
بحسنة لا بعشر وكتابة ذنب الليل بالصبح على الباب ووجوب خمسين صلوة فى كل يوم وليلة وحرمة العفو عن
القصاص وعدم مخالطة الحائضات فى ايامها وتحريم الشحوم والعروق فى اللحم وتحريم السبت
وفرضية الصلوة فى الليل وامثال ذلك كثير فرفع كل هذا عن امتنا تخفيفا وتكريما فسمى
ذلك رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا لنا قط ولو عملنا به احيانا اثمنا وعوتبنا
وكان القياس فى ذلك ان يسمى نسخا وانما سميناه رخصة مجازا ههنا والنوع الرابع ما سقط
عن العباد مع كونه مشروعا فى الجملة اى فى بعض المواضع سوى موضع الرخصة فمن حيث انه لم يبق
فى موضع الرخصة كان من محض المجاز ومن حيث انه بقى فى موضع آخر كان ناقصا فى المجازية فيكون شبيها
بالقسم الاول كقصر الصلوة فى السفر فتسميته رخصة مسامحة والا فان القول بسقوط اكمال الصلوة فى السفر يعرف
فى ترتيبه ويطابق اصله لكنه عبر بالحاصل تخفيفا فهو عندنا رخصة اسقاط لا يجوز العمل بعزيمتها وعند الشافعى
رح رخصة ترفيه والاولى الاكمال لقوله تعالى واذا ضربتم فى الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان
خفتم ان يفتنكم الذين كفروا علق القصر بالخوف ونفى فيه الجناح فعلم ان الاتمام هو الاولى ولكنا نقول انه لما نزلت
الآية قال عمر رض يا رسول الله ما بالنا نقصر ونحن آمنون فقال عم هذه صدقة تصدق الله
بها عليكم فاقبلوا صدقته سماه صدقة والصدقة بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد من
العباد كولى القصاص اذا عفا عن الجناية لا يحتمل الرد وان كان المتصدق ممن لا تلزم طاعته فممن
تلزم طاعته وهو الله تعالى اولى بان لا يرد واما نفى الجناح عنهم فانما هو لتطييب انفسهم لانهم كانوا مظنة
ان يخطر ببالهم ان عليهم جناحا فى القصر وعلم ان قيد الخوف ايضا اتفاقى لا انهم فهموا عليه القصر

في حق المضطر والمكره فان حرمتهما لم تبق وقت الاضطرار والاكراه اصلا وان بقيت
في حق غيرهما لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فان قوله الا ما اضطررتم
اليه استثناء من قوله ما حرم عليكم فكأنه قيل وقد فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا حال
الضرورة فاذا لم يأكل الميتة او لم يشرب الخمر ومات يموت آثما بخلاف الاكراه على كلمة الكفر
فانه وان ذكر فيه الاستثناء ايضا بقوله الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لكنه ليس استثناء
من الحرمة بل من الغضب والعذاب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من
الله ولهم عذاب عظيم الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وفي رواية عن ابي يوسف والشافعي رح
انه لا تسقط الحرمة ولكن لا يؤاخذ بها كما في الاكراه على الكفر فهو من قبيل القسم الاول لقوله
تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة والجواب
ان اطلاق المغفرة باعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى ان يقع التناول
زائدا على قدر الحاجة لان من ابتلي بهذه المخمصة يعسر عليه رعاية قدر الحاجة وفائدة الخلاف
تظهر فيما اذا حلف لا يأكل حراما فشرب خمرا حال الاضطرار فعندهما يحنث وعندنا لا
وسقوط غسل الرجل في مدة المسح فان استتار القدم بالخف منع سراية الحدث اليه قد كان
طاهرا وما حل فوق الخف فقد زال بالمسح فلا يشرع الغسل في هذه المدة وان بقي في حق غير اللابس
وهذا على رواية الاصوليين واما صاحب الهداية فقد قال ان نزع الخف في المدة وغسل الرجل يكون ماجورا والمأ
فرغ عن بيان الاحكام المشروعة ذكر بعده بيان اسبابها بهذا التقريب فقد قال فخر الاسلام
وكان الاولى ذكره بعد القياس في بحث الاسباب والعلل كما فعله صاحب التوضيح فقال **فصل** الامر
باقسامه من كون الامر موقتا او مطلقا حسنا لعينه او لغيره وكون النهي عن الافعال الحسية او الشرعية قبيحا لعينه
او لغيره ونحو ذلك لطلب الاحكام المشروعة والمراد بالاحكام المحكوم بها من العبادات وغيرها لا نفس الاحكام بمعنى الطلب
من ان يكون الفعل او الكف لها اسباب تضاف اليها على شرعيته تنسب الاحكام اليها حيث انها وان كان الشرع
الحقيقي في الاشياء كلها هو الله تعالى حتى وث العالم الوقت وملك المال ومانية نهر ... والرأس الذي

يمونه ويلي عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقا او تقديرا والصلوة وتعلق
المقدور بالتعاطي هذه كلها اسباب ثم شرع بعدها في بيان المسببات على طريق اللف والنشر
المرتب فقال للايمان هذا مسبب لحدوث العالم فان الايمان بالصانع لا يجب الا لحدوث العالم
اذ لو لم يكن حادثا لما احتجنا الى الصانع كما قال اعرابي البعرة تدل على البعير وآثار الاقدام على المسير
فسماوات ذات ابراج وارض ذات فجاج كيف لا تدل على اللطيف الخبير والصلوة هذا متعلق بالوقت فان
الوقت سبب وجوب الصلوة بايجاب الله تعالى في هذا الوقت الا انه غيب عنا فاقيم الوقت مقامه والزكوة هذا
ناظر الى ملك المال فان المال النامي الحولي الذي هو زائد على قدر الحاجة سبب لوجوبها والصوم هذا متعلق
بايام شهر رمضان فان وجوب الصوم بسبب شهر رمضان بدليل اضافته اليه وتكرره بتكرره لكن الله تعالى اخرج
الليالي عن محلية الصوم فتعين له النهار وصدقة الفطر هذا ناظر الى الراس الذي يمونه ويلي عليه فانه سبب لوجوبها
والاصل في ذلك راسه فانه يمونه ويلي عليه ثم الاولاد الصغار والعبيد فانه يمونهم ويلي عليهم بخلاف الزوجة والاولاد
الكبار فانه لا يلي عليهم والحج هذا ناظر الى البيت فانه سبب وجوب الحج ولهذا لم يتكرر في العمر لان البيت واحد
والوقت شرطه وظرفه والعشر هذا ناظر الى الارض النامية بالخارج تحقيقا فانه اذا احدث الخارج من الارض
تحقيقا يجب العشر ويسقط اذا اصطلمت الزرع آفة وتكرر الوجوب بتكرر النماء والخراج هذا ناظر الى قوله
تقديرا فان الارض النامية بالخارج تقديرا بالتمكن من الزراعة سبب للخراج سواء زرعها او عطلها والتعطيل هو
بحال الكافر والمتوغل في الدنيا والطهارة هذا ناظر الى الصلوة فان شرعية الصلوة سبب وجوب الطهارة
الحقيقية والحكمية الصغرى والكبرى كما عرفت والمعاملات هذا ناظر الى تعلق البقاء المقدور فانه لما حكم الله
تعالى ببقاء العالم الى يوم القيامة ومعلوم انه لا يبقى لو لم يكن بينهم معاملة تبقيهم بها من البيع والاجارة والنكاح يكون
مبقيا لهذا الجنس لتوالد علم ان تعلق البقاء المقدور بالتعاطي هو سبب المعاملات وشرعيتها وهذا مختص بالانسان
بخلاف الحيوانات فانهم يبقون الى يوم القيامة بدون معاملة ونكاح لان خلقتهم كذلك ولا تعلق بالتكليف فيهم والمفسر وقدم الله
المرتبين من اسباب العبادات والمعاملات وسبب تعالى لتعقيب العقوبات وشبهها بقوله واسباب العقوبات الحدود والكفارات ما نسب اليه من
قتل وزنا وسرقة وامر دائر بين الحظر والاباحة فالعقوبات اعم من الحدود ولهذا فصل القصاص من الكفارة نوع آخر وسبب القصاص القتل العمد

حد الزناء هو الزناء وسبب قطع اليد هو السرقة يقال حد السرقة وسبب الكفارة
هو امر دائر بين الحظر والاباحة وذلك لانها لما كانت دائرة بين العبادة والعقوبة
فسببها لابد ان يكون امرا دائرا بين الحظر والاباحة لتكون العبادة مضافة الى
صفة الاباحة والعقوبة مضافة الى صفة الحظر كالقتل خطاء فانه من حيث العقوة رمى
الى صيد وهو مباح ومن حيث ترك التثبت محظور لانه قد اصاب آدميا واتلفه فتجب
الكفارة والافطار عمدا في رمضان فانه مباح من حيث اتصاله بما هو مملوك لمالكه ومحظور
من حيث انه جناية على الصوم المشروع فيصلح ان يكون سببا للكفارة واذا عرفت ان هذا
بيان كلية لمعرفة السبب بعد بيان تفصيله ليعلم منه ما لم يعلم قبله اي بما يعرف كون
الشيء سببا للحكم بنسبة الحكم اليه وتعلقه به فالمنسوب اليه والمتعلق به يكون سببا للمنسوب والمتعلق
البتة لان الاصل في اضافة شيء الى شيء وتعلقه به ان يكون سببا له حادثا به كما يقال كسب
فلان ولا يرد علينا انكم ربما اضفتم الى الشرط فكيف يطرد هذا فقال وانما يضاف الى الشرط
مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام فان الفطر وهو يوم العيد شرط للصدقة والسبب هو الرأس
الذي يمونه ويلي عليه والصدقة تضاف اليهما جميعا وكذا الاسلام شرط الحج والسبب هو البيت
الله تعالى والحج يضاف اليهما جميعا ولما فرغ عن بيان اقسام الكتاب شرع في بيان اقسام
السنة فقال **باب اقسام السنة** السنة تطلق على قول الرسول عم وفعله وسكوته وعلى اقوال الصحابة
وافعالهم والحديث يطلق على قول الرسول عم خاصة ولكن ينبغي ان يكون المراد بالسنة ههنا هو الحديث فقط
لان المصنف ذكر افعال النبي عم وافعال الصحابة واقوالهم بعد هذا الباب في فصل آخر لا ما الذي هو وكرها
مباحث الكتاب من الخاص والعام والامر والنهي وغير ذلك كلها ثابتة في السنة فيعلم حالها بالمقايسة على هذا الباب
لبيان ما يختص بالسنن لم توجد في الكتاب قطعا وذلك اربعة اقسام الاربعة تقسيمات وتحت كل تقسيم اقسام معدودة على
اصول الفقه لا اصول الحديث وان اشترك في بعض الاسامي والقواعد القسم الاول في كيفية الاتصال بنا من رسول الله
عم اي بعث يتصل بنا هذا الحديث منه عم بطريق التواتر او غيره فهذا ان يكون كاملا كالمتواتر وهو الخبر الذي



رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وتباين أماكنهم وعدالتهم ولم
يشترط فيه تعيين عدد كما قيل إنها سبعة وقيل أربعون وقيل سبعون بل كلما يحصل العلم
الضروري فهو من أمارة التواتر ويدوم هذا الحد فيكون آخره كأوله وأوله كآخره وأوسطه كطرفيه
كي يستوفيه جميع الأزمنة من أول ما نشأ ذلك الخبر إلى آخر ما بلغ إلى هذا الناقل فالأول هو أوان ظهور الخبر
والآخر هو أوان كل ناقل يتصوره آخرا فلو لم يكن في الأول لكن كان آحاد الأصل فسمي مشهورا أو انتشر
في الأوسط والآخر ولو لم يكن في الأوسط أو الآخر كذلك كان منقطعا كنقل القرآن والصلوات الخمس
مثال المطلق المتواتر دون متواتر السنة لأن في وجود السنة المتواترة اختلافا قيل لم يوجد منها إلا
قيل إنما الأعمال بالنيات وقيل البينة على المدعي واليمين على من أنكر وإنه يوجب علم اليقين كالعيان علما
ضروريا لا كما يقول المعتزلة إنه يوجب علم طمأنينة بترجح جانب الصدق ولا العلم اليقين إلا كما يقولون إنه يوجب علما
استدلاليا ينشأ من ملاحظة المقدمات لا ضروريا وذلك لأن من جحده فلعله لا يصح ولا من أن يقام عليه دليل
الشك في إثباته ويحتاج في دفعه إلى [illegible] ويكون [illegible] شبهة [illegible] عدم تواتره في القرن الأول
ثم [illegible] كالمشهور وهو كان من الآحاد في الأصل أي في القرن الأول وهو قرن الصحابة ثم [illegible] نقله قوم لا يتوهم
تواطؤهم على الكذب في القرن الثاني ومن بعدهم يعني قرن التابعين وتبع التابعين [illegible]
قد اشتهر في هذا الزمان فلم يبق شيء منها آحادا [illegible] علم طمأنينة [illegible] المتواتر [illegible]

حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى ولا يكفر جاحده بل يضلل على الاصح وقال الجصاص انه احد قسمي المتواتر فيفيد علم اليقين ويكفر جاحده كالمتواتر على ما مر ويكون اتصالا فيه شبهة صورة ومعنى لانه لم يشتهر في قرن من القرون الثلاثة التي شهد عليهم بخيريتهم كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا انما قال ذلك ردا لمن فرق بينهما وقال يقبل خبر الاثنين دون الواحد لا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر يعني في القرون الثلاثة ما لم تبلغ رواته حد المشهور والمتواتر فلا عبرة بعد ذلك باي قدر كان لان كلها سواء في انه خارجة عن الآحادية وانه يوجب العمل دون العلم اليقين بالكتاب هو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اي فهلا خرج من كل جماعة كثيرة طائفة قليلة من بيوتهم ليتفقهوا في الدين اي ليذهب هذه الجماعة القليلة عند العلماء ويسيروا في آفاق العالم لاخذ العلم ولينذروا قومهم الباقية في البيوت لاجل ترتيب المعاش ومحافظة الاهل والحرم عن الكفار اذا رجعت هذه الطائفة الى هذه الفرقة لعلهم يحذرون ايضا فضمير ليتفقهوا ولينذروا ورجعوا راجع الى الطائفة وضمير اليهم ولعلهم راجع الى الفرقة فالله تعالى اوجب الانذار على الطائفة وهي اسم للواحد والاثنين فصاعدا واوجب على الفرقة قبول قولهم والعمل به فثبت ان خبر الواحد موجب للعمل وفي الآية توجيه آخر فيه تعكيس هذه الضمائر كلها ولا تكون حجة لما نحن فيه على ما بينت ذلك في التفسير الاحمدي ويمكن ان يكون المراد بالكتاب هو قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فقد اوجب على كل من اوتي علم الكتاب بيانه ووعظه للناس ولا فائدة فيه الا ان يلزم الناس تلك الموعظة فيكون خبر الواحد حجة للعمل وبالسنة وهي انه عليه السلام قبل خبر بريرة في الهدية حتى قال في جوابها لك صدقة ولنا هدية وخبر سلمان في الهدية حتى اخذها واكلها وبعث عليا ومعاذا الى اليمن بالقضاء ودحية الكلبي الى قيصر روم برسالة كتاب يدعوه الى الاسلام فلو لم يكن خبر الآحاد

لما فعل ذلك بهذه الاخبار وان كانت احادا لكن لما تلقته الامة بالقبول صارت بمنزلة المشهور
فلا يلزم اثبات اخبار الاحاد باخبار الاحاد وقع في بعض النسخ قوله والاجماع المعقول عطفا على
الكتاب والسنة فالاجماع هو ان الصحابة احتجوا باخبار الاحاد فيما بينهم واحتج ابو بكر رض على الانصار بقوله
عم الائمة من قريش فقبلوه من غير نكير وكذا اجمعوا على قبول خبر الاحاد في طهارة الماء ونجاسته والمعقول
هو ان المتواتر والمشهور لا يوجدان في كل حادثة فلو رد خبر الواحد فيها لتعطلت الاحكام قوله مع احتمال
الا عن علم بالنص مع قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما لا علم لك فالعلم لازم للعمل والعمل
ملزوم للعلم فاذا كان كذلك فلا يوجب العمل لانه لا يوجب العلم او يوجب العلم لانه يوجب العمل لانتفاء
اللازم ولثبوت الملزوم نشر على ترتيب اللف اي يوجب العمل لانتفاء لازمه وهو العلم او يوجب
العلم لثبوت ملزومه وهو العمل والجواب ان النص محمول على شهادة الزور او المعنى لا تتبع ما ليس
لك علم موجبا بدليل وقوع النكرة في سياق النفي ثم لما كان خبر الواحد لم تبلغ رتبته حد التواتر
والشهرة فلا بد ان يعرف حال راويه انه اما معروف او مجهول المعروف اما معروف بالفقه والعدالة
والمجهول على خمسة انواع فاشتغل ببيانه قوله الراوي ان عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد
كالخلفاء الراشدين والعبادلة وهو جمع عبدل جمع عبد الله والمراد بهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله
بن عباس وقيل عبد الله بن الزبير ويلحق بهم زيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وعائشة رض وابو موسى الاشعري كان
حديثه حجة يترك به القياس خلافا لمالك فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد اي لو لم يكن كذلك لما رد ابن عباس رض
لما روى ابو هريرة من حمل جنازة فليتوضأ قال ابن عباس رض ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة ونحن نقول
ان الخبر يقين باصله انما الشبهة في طريق وصوله والقياس مشكوك باصله ووصفه فلا يعارض الخبر قط
وان عرف بالعدالة والضبط دون الفقه كانس وابي هريرة فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه
لم يترك الا بالضرورة وهي انه لو عمل بالحديث لانسد باب الرأي من كل وجه فيكون مخالفا
لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والراوي فرض انه غير فقيه والنقل بالمعنى كان

مستفيضا فيهم فلعل الراوي نقل الحديث بالمعنى على حسب فهمه واختصاره فلم يدرك مراد رسول الله صلعم فلهذا كان مخالفا للقياس من كل وجه فلهذه الضرورة يترك الحديث ويعمل بالقياس وهذا ليس ازراء بابي هريرة واستخفافا به معاذ الله منه بل بيانا للنكتة في هذا المقام فتنبه كحديث المصراة هي في اللغة حبس البهائم عن حلب اللبن اياما وقت ارادة البيع ليحلب المشتري بعد ذلك فيغتر بكثرة لبنه ويشتريه بثمن غال ثم يظهر الخطاء بعد ذلك فلا يحلب الا قليلا وحديثه ما روى ابو هريرة ان النبي عم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ومعناه ان ابتلي المشتري بهذا الاغترار فان رضيها فخير وحسن وان سخطها ردها ورد صاعا من تمر عوض اللبن الذي اكل في يوم اول فان هذا الحديث مخالف للقياس من كل وجه فان ضمان العدوانات والبياعات كلها تقدر بالمثل في المثلي وبالقيمة في ذوات القيم فضمان اللبن المشروب ينبغي ان يكون باللبن او بالقيمة ولو كان بالتمر فينبغي ان يقاس بقلة اللبن وكثرته لا ان يجب صاع من التمر البتة قل اللبن او كثر فذهب مالك والشافعي الى ظاهر الحديث وابن ابي ليلى وابو يوسف الى انه ترد قيمة اللبن وابو حنيفة الى انه ليس له ان يردها ويرجع على البائع بارشها ويمسكها هكذا نقله بعض الشارحين ثم هذه التفرقة بين المعروف بالفقه والعدالة مذهب عيسى بن ابان وتابعه اكثر المتاخرين واما عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي شرطا لتقدم الحديث على القياس بل خبر كل راو عدل مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ولهذا قبل عمر رض حديث حمل بن مالك في الجنين وهو ايجاب الغرة فيه مع انه مخالف للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا فلا شيء فيه واما حديث الوضوء على من قهقه في الصلوة فهو وان كان مخالفا للقياس لكن رواه عدة من الصحابة الكبار كجابر وانس وغيرهما ولذا كان مقدما على القياس وان كان مجهولا اي في رواية الحديث والعدالة لا في النسب بان لم يعرف الا بحديث او حديثين كوابصة بن معبد فحاله لا يخلو عن خمسة اقسام فان روى عنه السلف

او اختلفوا فيه ولكن سكتوا عن الطعن صار كالمعروف في كل من الاقسام الثلاثة لان رواية السلف شاهدة بصحته والسكوت عن الطعن بمنزلة قبولهم فلذا قبل واما المختلف فيه فاوردوا في مثاله ما روي ان ابن مسعود رض سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها فاجتهد شهرا وقال بعد ذلك ما سمعت من رسول الله صلعم شيئا ولكن اجتهد برأيي فان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان أرى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل بن سنان وقال اشهد ان رسول الله صلعم قضى في بروع بنت واشق مثل قضائك ففرح ابن مسعود سرورا لم ير مثله قط لموافقة قضائه قضاء رسول الله صلعم ورده علي رض وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها لمخالفة رأيه وهو ان المعقود عليه عاد اليها مسلما فلا يجب بمقابلته عوض كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا فعلي رض عمل ههنا بالرأي والقياس وقدمه على خبر الواحد ونحن عملنا بحديث معقل بن سنان لان الثقات من الفقهاء كعلقمة ومسروق والحسن رووا عنه فصار كالمعروف بالعدالة وهو مؤكد بالقياس ايضا وهو ان الموت كالدخول في تأكيد مهر المثل كما في المسمى ان لم يظهر من السلف الا الرد كان مستنكرا فلا يقبل وهذا هو القسم السابع من المجهول ومثاله ما روت فاطمة بنت قيس ان زوجها طلقها ثلاثا فلم يفرض لها رسول الله صلعم سكنى ولا نفقة ورده عمر رض وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت فاني سمعت رسول الله صلعم يقول لها النفقة والسكنى ثم قال ذلك بمحضر من الصحابة فلم ينكر احد فكان اجماعا على ان الحديث منكر ولكن قيل اراد عمر رض بالكتاب والسنة القياس على الحامل المبتوتة او على المعتدة عن طلاق رجعي الا انه صار بتحصيل من السنة مضمونه او بالكتاب قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن في حق السكنى وقوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف في حق النفقة وان لم يظهر هذا هو القسم الخامس من المجهول اي لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به ولا يجب [illegible] وفائدة اضافة الحكم الى الحديث والقياس ان يتمكن الخصم فيما يمكن في القياس من منع هذا الحكم ولما فرغ عن بيان اقسام الراوي شرع في شرائطه فقال انما جعل الخبر حجة بشرائط في الراوي وهي اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام العقل [illegible]

فی بدن الآدمی یضیئ بطریق یبتدأ به من حیث ینتهی الیه درک الحواس ای نور یضیئ

بسببه فی ذلک النور طریق یبتدئ تلک الطریق من مکان ینتهی الی ذلک المکان درک الحواس

مثلا لو نظر احد الی بناء رفیع انتهی درک البصر الی البناء ثم یبتدئ منه طریق الی انه لابد له من صانع

ذی علم وحکمة فمبدأ المعقول هو منتهی الحواس وهذا فیما کان الانتقال من المحسوس الی

المعقول واما اذا کان معقولا صرفا فانما یبتدی به طریق العلم من حیث یوجد فیبتدی المطلوب للقلب

فیدرکه القلب بتأمله وفیه تنبیه علی ان القلب یدرک بالعقل آلة له علی طریق اهل الاسلام

عین باطنة یدرک بها الاشیاء لما شرقه بالعقل کما ان فی الملک الظاهر یدرک العین بعد

الاشراق بالشمس والسراج وعند الحکماء المدرک هو النفس الناطقة بواسطة العقل او الحواس

الظاهرة او الباطنة والشرط الکامل منه ای الشرط فی باب روایة الحدیث الکامل من العقل

وهو عقل البالغ دون القاصر منه وهو عقل الصبی والمعتوه والمجنون لان الشرع لما لم یجعلهم اهلا

للتصرف فی امور انفسهم ففی امر الدین اولی وهذا اذا کان السماع والروایة قبل البلوغ واما اذا

کان السماع قبل البلوغ والروایة بعد البلوغ یقبل تحمل الصبی فیه فلا خلل فی تحمله لکونه ممیزا وفی

روایته لکونه عاقلا والضبط وهو سماع الکلام کما یحق سماعه ای سماعا مثل سماع شیئ یحق سماعه

من اوله الی آخره بتمام الکلمات الهیئة الترکیبیة وانما قال ذلک لانه کثیرا ما یجیئ السامع فی مجالس

مجالس الوعظ بعد ان مضی شیئ من اوله وفاته ولم یعلمه المعلم للازدحام حتی یردد الکلام له

بعد حضوره فمثل هذا السماع لا یکون حجة فی باب الحدیث بل یکون تبرکا کما یوتی بالصبیان

فی مجلس الوعظ تبرکا لهم ثم فهمه بمعناه الذی ارید به لغویا کان او شرعیا لا ان یقتصر علی

حفظ الالفاظ فقط لانه لیس بسماع مطلق بل سماع صوت ثم حفظه ببذل المجهود لضمیر

حفظه راجع الی المسموع المجهود مصدر بمعنی الجهد وهو الطاقة ای ثم حفظ ذلک المسموع بالطاقة

البشریة ثم الثبات علیه بمحافظة حدوده والعمل بموجبه بیدنه ومراقبته بمذاکرته ای مع

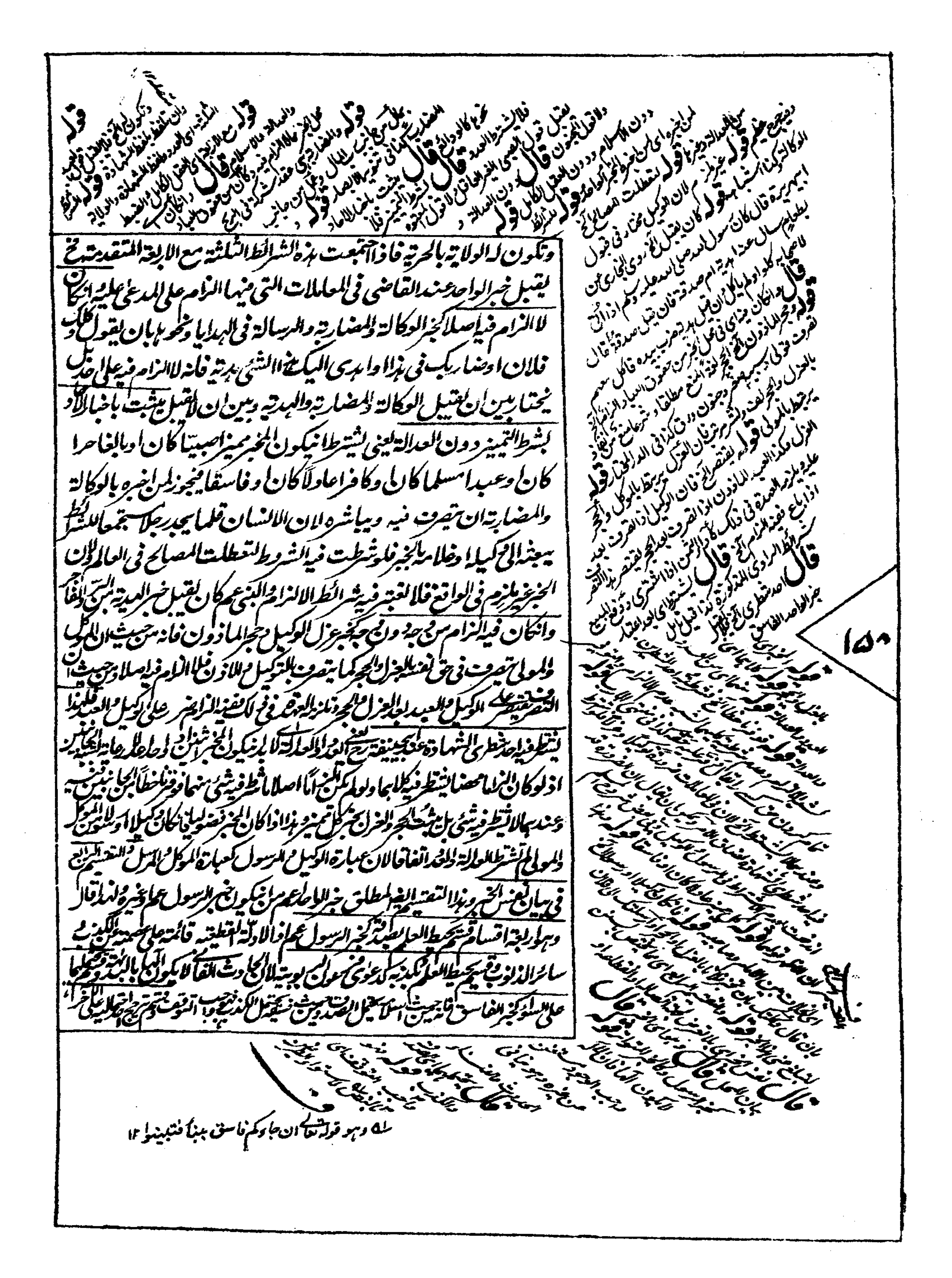
مذاکرته حال کونه مستقرا علی اساءة الظن بنفسه بان لا یعتمد علی نفسه بالقوة الحافظة بل یقول لعل نسیت وترکته

وهذا كله الى حين اداءه اى الى حين ان يؤديه او يبلغه الى شخص آخر كذلك ان احدا كان
او جماعة ثم تفرغ ذمته عند الله تعالى وتشتغل به ذمة انسان آخر يؤديه الى آخر وهكذا الى
يوم القيامة او الى ان تؤلف كتب الاحاديث وهذا بخلاف القرآن لانه لم يشترط
لنقله فهم معناه لانه ما ثبت في الاصل الا بائمة الهدى وخير الورى وهم نقلوه بعد
الضبط التام ونظمه في نفسه معجز متعلق به الاحكام فلم يعتبر معناه لانه محفوظ عن التغيير
مصون عن التبديل قال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فيصح نقل
نظمه ممن ليست له معرفة بمعناه العدالة وهي الاستقامة في الدين ثم هو يتفاوت الى
درجات متفاوتة بالافراط والتفريط والمعتبر هنا كمالها وهو رجحان جهة الدين ثم العقل
على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته وان لم يصر
على صغيرة بل يلم بها احيانا لم تسقط عدالته لان الاحتراز عن جميع ذلك من خواص الانبياء
ومتعذر في حق عامة البشر والاصرار على ذلك يكون بمنزلة الكبيرة فيجب الاحتراز عنه وفي الكبائر
اختلاف فعن ابن عمر رض انها تسع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار
من الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد ابو هريرة رض مع
ذلك اكل الربوا وعلي رض اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر وزاد بعضهم الزنا واللواطة وشهادة
الزور واليمين الكاذبة وقطع الطريق والغيبة والقمار وقيل هما امران اضافيان فكل ذنب باعتبار ما تحته
كبير وباعتبار ما فوقه صغير دون القاصر وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل فان الظاهر
كل من هو مسلم معتدل العقل لا يكذب ويمتنع عن خلاف الشرع لكن هذا لا يكفي لرواية الحديث
لان هذا الظاهر يعارضه ظاهر آخر وهو هوى النفس فكان عدلا من جهة دون جهة وانما يكفي هذا
في الشاهد في غير الحدود والقصاص بالم يطعن الخصم فاذا كان في الحدود والقصاص او طعن الخصم فلا يكفي ههنا
والاسلام هو التصديق والاقرار بالله تعالى كما هو واقع فالتصديق عبارة عن نسبة الصدق الى الخبر اختيارا الا انه
قد يقع في قلب الكافر بالضرورة ولا يسمى ذلك ايمانا كما قال الله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم حصول هذا المعنى للكفار مع عدم اسلامهم

باعتبار امارات الانكار والاقرار شطر لاجراء الاحكام او ركن بشرط التصديق باسمائه وصفاته بل
من قوله بالله ويحتمل ان يكون متعلقا بالواقع المقدر خبر الذي والاسماء هي المشتقات من الرحمن الرحيم
والعليم القدير والصفات هي مبادي المشتقات من العلم والقدرة وقبول احكامه وشرائعه يحتمل ان يكون
مرفوعا معطوفا على الاقرار ويحتمل ان يكون مجرورا معطوفا على قوله باسمائه وصفاته والشرط فيه البيان
اجمالا كما ذكرنا اي الشرط في الاسلام بيان الشرائع اجمالا بان يقول كل ما جاء به محمد صلعم فهو حق وان الله
تعالى مع جميع صفاته قديم ثابت حق وقد كان النبي صلعم يكتفي بالايمان الاجمالي حيث قال
لاعرابي شهد بهلال رمضان اتشهد ان لا اله الا الله وان محمد رسول الله قال نعم فقبل
شهادته وحكم بالصوم وقال للجارية اين الله قالت في السماء فقال من انا فقالت انت رسول الله
فقال لمالكها اعتقها فانها مؤمنة وقال بعض المشائخ رح لا بد من الوصف على التفصيل حتى
اذا بلغت المرأة فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها تبين من زوجها وجعل ذلك ردة
منها وفيه حرج عظيم لا يخفى ولهذا لا يقبل خبر الكافر والفاسق والصبي والمعتوه والذي اشتدت
غفلته تفريع على الشروط الاربعة على غير ترتيب اللف فالكافر راجع الى
الاسلام والفاسق الى العدالة والصبي والمعتوه الى كمال العقل والذي اشتدت
غفلته الى الضبط واما الاعمى والمحدود في القذف والمرأة والعبد فتقبل
رواتهم في الحديث لوجود الشرائط وان لم تقبل شهادتهم في المعاملات
هكذا قيل والتقسيم الثاني في الانقطاع اي عدم اتصال الحديث من
رسول الله صلعم وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار
بان لا يذكر الراوي الوسائط التي بينه وبين رسول الله صلعم
بل يقول قال الرسول صلعم كذا وهو اربعة اقسام لانه اما ان
يرسله الصحابي او يرسله القرن الثاني والثالث او يرسله من دونهم
او هو مرسل من وجه دون وجه وهو ان كان من الصحابي فمقبول بالاجماع

لان غالب حاله ان يسمع بنفسه منه عم وان كان يحتمل ان يسمع من صحابي آخر ولم يكن هو بنفسه حاضرا فان ارسل الصحابي بان يقول قال رسول الله صلعم كذا وان اسند يقول سمعت رسول الله صلعم او حدثني رسول الله عم كذا ومن القرن الثاني والثالث كذلك عندنا اي مقبول عند الحنفية بان يقول التابعي وتبع التابعي قال رسول الله كذا وعند الشافعي رح لا يقبل لانه اذا جهلت صفات الراوي لم يكن الحديث حجة فاذا جهلت صفاته وذاته فبالطريق الاولى الا اذا تايد بحجة قطعية او قياس صحيح وتلقته الامة بالقبول او ثبت اتصاله بوجه آخر ونحن نقول ان كلامنا في ارسال من لو اسنده الى شخص آخر يقبل ولا يظن به الكذب فلان لا يظن به الكذب على رسول الله صلعم ولي بل احرى فوق المسند لان العدل اذا اتضح له طريق الاسناد يقول بلا وسوسة قال عم كذا واذا لم يتضح له ذلك يذكر اسماء الراوي ليحملها تحمل عنه ليفرغ ذمته من ذلك وارسال من دون هؤلاء بان يقول من بعد القرن الثاني والثالث قال النبي عم كذا مقبول عند الكرخي خلافا لابن ابان الا ان يكون بعد القرون الثلثة زمان فسق ولم يشهد النبي عم لعدالتهم فلا يقبل والذي ارسل من وجه واسند من وجه مقبول عند العامة كحديث لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة مرسلا فيعمل باسناده على ارساله وقيل لا يقبل لان الاسناد كالتعديل والارسال كالجرح واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح اما الباطن فنوعان بان يكون الانقطاع فيه ظاهرا ولكن وقع الخلل بوجه آخر وهو فقد شرائط الراوي ومخالفته لدليل اقوى فان كان الانقطاع لنقصان في الناقل فهو على ما ذكرنا من عدم قبول خبر الكافر والفاسق والصبي المغفل وان كان بالعرض بان خالف الكتاب كحديث لا صلوة الا بفاتحة الكتاب يخالف لعموم قوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن وكحديث من مس ذكره فليتوضأ يخالف قوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا لانه في مدح قوم يستنجون بالماء وفيه مس الذكر او العترة وكحديث القضاء بشاهد ويمين يخالف قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر وشهدوا الحادثة المشهورة

كحديث الجهر بالتسمية في الصلوة الذي رواه ابو هريرة فان حادثة الصلوة مشهورة مستمرة كان يحفظه
الوف من الرجال ولم يسمع التسمية الا ابو هريرة وهذا شئ عجيب او عرض عنه الائمة من الصدر
الاول يعني ان الصحابة اذا تكلموا فيما بينهم بالرأي ولم يلتفتوا الى الحديث كان ذلك دليل انقطاعه
مثل ما روي ان الصحابة اختلفوا فيما بينهم في وجوب الزكوة على الصبي بالرأي ولم يلتفتوا الى قوله عم ابتغوا
في مال اليتامى خيرا كيلا تأكله الصدقة فعلم انه غير ثابت او مأول بتأويل ان المراد بالصدقة
النفقة عليها كما قال نفقة الرجل على نفسه صدقة كان مردودا ومنقطعا ايضا جواب لان اي يكون
الخبر في كل من هذه المواضع الاربعة مردودا كما في النوع الاول والتقسيم الثالث في بيان
محل الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة وهو اما حقوق الله تعالى وهو نوعان العقوبات وغيرها
واما حقوق العباد وهو ثلثة اقسام ما فيه الزام محض او لا الزام فيه اصلا او فيه الزام من وجه
دون وجه فهذه خمسة انواع هذا التقسيم لمطلق الخبر الواحد اعم من ان يكون خبر الرسول عم او
اصحابه او عامة الخلق من اهل السوق وهي من المسامحات المشهورة لجمهور السلف اقتداء
بفخر الاسلام فان كان من حقوق الله تعالى يكون خبر الواحد فيه حجة سواء كان من العبادات
او العقوبات او دائرة بينهما او مؤنة مع حدها ولكن قيل بلا شرط عدد لان الصحابة قبلوا حديث
اذا التقى الختانان من عائشة رض وحدها وقيل يشترط عدد لان النبي عم لم يقبل خبر ذي اليدين
في عدم تمام صلوته ما لم ينضم اليه غيره خلافا للكرخي في العقوبات فانه لا يقبل فيها خبر
الواحد ولا يثبت الحدود به لان في اتصاله الى الرسول عم شبهة والحدود تندرئ
بها واما اثباتها بالبينات عند القاضي فيجوز بالنص على خلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا
عليهن اربعة منكم امثاله ولان الحدود لم تثبت بالبينات وانما تثبت اسبابها والحدود
ثابتة بالكتاب وان كان من حقوق العباد مما فيه الزام محض كخبر اثبات الحق على احد في الديون
والاعيان المبيعة والمرهونة والمغصوبة تشترط فيه سائر شرائط الاخبار من العقل والعدالة
والضبط والاسلام مع العدد ولفظ الشهادة والولاية بان يكون اثنين ويتلفظ بقوله اشهد



وتكون له الولاية بالحرية فاذا اجتمعت هذه الشرائط الثلثة مع الاربعة المتقدمة ترجح يقبل خبر الواحد عند القاضي في المعاملات التي فيها الزام على المدعى عليه ان كان لا الزام فيه اصلا كخبر الوكالة والمضاربة والرسالة في الهدايا ونحوها بان يقول ان فلان اوكلك او ضاربك في هذا او اهدى اليك هذا الشئ هدية فانه لا الزام فيه على احد بل يختار بين ان يقبل الوكالة والمضاربة والهدية وبين ان لا يقبل يثبت باخبار الآحاد بشرط التمييز دون العدالة يعني يشترط ان يكون المخبر مميزا صبيا كان او بالغا حرا كان او عبدا مسلما كان او كافرا عادلا كان او فاسقا فيجوز لمن اخبره بالوكالة والمضاربة ان يتصرف فيه ويباشره الا ان الانسان قلما يجد رجلا مستجمعا للشرائط يبعثه الى وكيله او غلامه بالخبر فلو شرطت فيه الشروط لتعطلت المصالح في العالم لان الخبر غير ملزم في الواقع فلا يعتبر فيه شرائط الالزام والنبي عم كان يقبل خبر الهدية من البر والفاجر وان كان فيه الزام من وجه دون وجه كخبر عزل الوكيل وحجر الماذون فانه من حيث ان الموكل والمولى يتصرف في حق نفسه بالعزل والحجر كما يتصرف بالتوكيل والاذن فلا الزام فيه اصلا ومن حيث ان التصرف يقتصر على الوكيل والعبد بعد العزل والحجر وتلزم العهدة في ذلك التصرف يكون الزاما على الوكيل والعبد فلهذا يشترط فيه احد شطري الشهادة عند ابي حنيفة رح يعني العدد او العدالة لا بد ان يكون المخبر اثنين او واحدا عدلا رعاية للجانبين اذ لو كان الزاما محضا يشترط فيه كلاهما ولو لم يكن الزاما اصلا ما شرط فيه شئ منهما فوفرنا حظا من الجانبين فيه وعندهما لا يشترط فيه شئ بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز وهذا اذا كان المخبر فضوليا اما اذا كان وكيلا او رسولا من الموكل والمولى لم تشترط العدالة والعدد اتفاقا لان عبارة الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل والتقسيم الرابع في بيان نفس الخبر وهذا التقسيم ايضا لمطلق خبر الآحاد عم من ان يكون خبر الرسول عم او غيره ولهذا قال وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرسول عم لان الادلة القطعية قائمة على عصمته من الكذب وسائر الذنوب وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لان الحادث اتفاقا لا يكون الها بالبتة وقسم يحتمل الامرين على السواء كخبر الفاسق فانه من حيث اسلامه يحتمل الصدق ومن حيث فسقه يحتمل الكذب فيجب فيه التوقف وقسم ترجح احد الاحتمالين على الآخر

له وهو قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ١٢

كخبر العدل المستجمع للشرائط. ولهذا النوع الاخير المقصود هنا اطراف ثلثة طرف السماع بان
يسمع الحديث من المحدث اولا وطرف الحفظ بان يحفظ بعد ذلك من اوله الى آخره وطرف
الاداء بان يلقيه الى الآخر لتفرغ ذمته وفي كل طرف منها عزيمة ورخصة فالاول طرف السماع
وذلك اما ان يكون عزيمة وهو ما يكون من جنس الاسماع اي يسمع التلميذ عبارة المحدث مشافهة
او كتابة بان يقرأ على المحدث من كتاب او حفظ وهو يسمع ثم يقول له اهو كما قرئت عليك
فيقول نعم وهذا احوط لانه اذا قرأ بنفسه كان اشد عناية في ضبط المتن لانه عامل لنفسه والمحدث
عامل لغيره او يقرأ عليك المحدث بنفسه من كتاب او حفظ اي منهما احق قيل ان الثاني آكد لانه كان
طريقة النبي عم والجواب انه عم كان مأمونا عن الخطأ والنسيان بخلاف غيره فالاحتياط في غيره هو
الاول او يكتب اليه كتابا على رسم الكتب بان يكتب قبل التسمية من فلان بن فلان الى
فلان بن فلان ثم يسمي شيخه ويذكر فيه حدثني فلان عن فلان آه اي الى ان يتصل بالرسول صلعم
ويذكر بعد ذلك متن الحديث ثم يقول فيه فاذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني فهذا من الغائب
كالخطاب من الحاضر في جواز الرواية وكذلك الرسالة على هذا الوجه بان يقول المحدث للرسول
بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان آه فاذا بلغك رسالتي هذه فاروه عني بهذا الحديث
فيكونان اي الكتاب والرسالة حجتين اذا ثبتا بالحجة التي هي البينة ان هذا الكتاب فلان او رسول
فلان على ما عرف في كتاب القاضي فهذه اربعة اقسام للعزيمة في طرف السماع الاولان اكمل
من الاخيرين او يكون رخصة وهو الذي لا اسماع فيه اي لم يكن مذاكرة الكلام فيما بينهما ولا
مشافهة كالاجازة بان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي
حدثني فلان عن فلان آه والمناولة بان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا الكتاب سماعي
من شيخي فلان اجزت لك ان تروي عني هذا فهو لا يصح بدون الاجازة والاجازة تصح بدون المناولة فالاجازة
لابد منها في كل حال من المجاز له ان علم ما في الكتاب تصح الاجازة والا فلا يعني اذا اجزنا
بكتاب المشكوة مثلا لاحد فان كان ذلك الشخص عالما بكتاب المشكوة قبل ذلك بالمطالعة بنفسه او باعانة الشرح

الصحابی بخلافه یوجب الطعن اذا کان الحدیث ظاهرا لا یحتمل الخفاء علیهم من ههنا شرع فی الطعن
من غیر الراوی ومثاله ما روی عبادة بن الصامت انه عم قال البکر بالبکر جلد مائة وتغریب عام
فیتمسک به الشافعی رح ویجعل النفی الی عام جزءا من الحد ونحن نقول ان عمر رض نفی رجلا فارتد
ولحق بالروم فحلف ان لا ینفی احدا ابدا فلو کان النفی حدا لما حلف علی ترکه فعلم ان النفی کان
سیاسة لا حدا وحدیث الحدود کان ظاهرا لا یحتمل الخفاء علی الخلفاء الذین نصبوا لاقامة الحدود واحتزز
به عما کان یحتمل الخفاء علیهم فانه لا یوجب جرحا فیه کحدیث وجوب الوضوء بالقهقهة فی الصلوة رواه
زید بن خالد الجهنی وابو موسی الاشعری لم یعمل به وذلک لا یوجب کونه جرحا علیه لانه من الحوادث
النادرة التی تحتمل الخفاء علی ابی موسی الاشعری والطعن المبهم من ائمة الحدیث لا یجرح الراوی
عندنا بان یقول هذا الحدیث مجروح او منکر او نحوهما فیعمل به الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح
متفق علیه الکل لا مختلف فیه بحیث یکون جرحا عند بعض دون بعض ومع ذلک
یکون الجرح صادرا من اشتهر بالنصیحة دون التعصب لان المتعصبین قد اخلوا الدین
کثیرا ویجعلون المکروه حراما والمندوب فرضا فلا یعتبر بجرح هؤلاء القاصرین حتی
لا یقبل الطعن بالتدلیس وهو فی اللغة کتمان عیب السلعة عن المشتری وفی اصطلاح المحدثین
کتمان التفصیل فی الاسناد بان یقول حدثنا فلان عن فلان آه ولا یقول حدثنا فلان
قال اخبرنا فلان آه لان غایته انه یوهم شبهة الارسال وحقیقة الارسال لیس بجرح
فشبهته اولی والتلبیس وهو ان یذکر الراوی شیخه بالکنیة لا بالاسم او یذکر بصفة غیر
مشهورة حتی لا یعرف فیما بین الناس ولا یطعنوا علیه کما یقول سفیان الثوری
حدثنی ابو سعید وهو کنیة للحسن البصری والکلبی جمیعا ووقع فی بعض النسخ
ههنا قوله والارسال تبعا لفخر الاسلام وهو لیس بطعن ایضا علی ما قدمنا
ورکض الدابة کما یطعن بعض الاقران علی محمد بن الحسن بذلک وهو امر مشروع من اصحاب
الجهاد ولا یصلح جرحا والمزاح وهو لا یصلح جرحا لان النبی عم کان یمازح کثیرا لکن لا یقول الا حقا کما قال لعجوزة

ان العجائز لا تدخل الجنة فلما ولّت تبكي قال اخبروها بقوله تعالى انا انشأناهن انشاء فجعلناهن

ابكارا عربا وحداثة السن اي صغره كما يقول سفيان الثوري لابي حنيفة رح ما يقول هذا الشاب

المحدث السن عندي من ذلك لان كثيرا من الصحابة كانوا يروون في حداثة سنهم بشرط الاتقان

عند التحمل والعدالة عند الاداء وعدم الاعتياد بالرواية فان ابا بكر رض لم يكن معتادا بالرواية

مع ان احدا لم يعادله في الضبط والاتقان وقلة اشتغاله بمسائل الفقه كما طعن به بعض المحدثين

على اصحابنا فان ذلك دليل قوة الذهن وجودته وقد كان ابو يوسف رح يحفظ عشرين الف

حديث من الموضوع فما ظنك بالصحيح ولما فرغ المصنف عن بيان اقسام السنة شرع في بحث المعارضة

المشتركة بين الكتاب والسنة تبعا لفخر الاسلام وكان ينبغي ان يجمعها في بحث معارضة العقليات

في باب الترجيح كما فعله صاحب التوضيح فقال **فصل** قد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا

لجهلنا بالناسخ والمنسوخ والا فلا تعارض في نفس الامر لان احدهما يكون منسوخا والآخر

ناسخا وكيف يقع التعارض في كلامه تعالى لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

فلا بد من بيانه اي بيان التعارض فركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء لا مزية لاحدهما

على الآخر في الذات والصفة فلا يكون بين المفسر والمحكم مثلا ولا بين العبارة والاشارة الا معارضة

صورية لان احدهما اولى من الآخر باعتبار الوصف ولا يكون بين المشهور والآحاد من الحديث ولا

بين الخاص والعام المخصوص البعض من الكتاب معارضة اصلا لان احدهما اولى من الآخر باعتبار الذات

في حكمين متضادين بان يكون في احدهما الحل وفي الآخر الحرمة مثلا والا فلا تعارض وهذا القيد مما ذكره

في الركن تبعا لمشايخنا الا انه داخل في الشرط على ما قال وشرطها اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم فان

النكاح يوجب الحل في الزوجة والحرمة في امها ولا يسمى هذا تعارضا لعدم اتحاد المحل وكذا الخمر كان حلالا

في ابتداء الاسلام ثم حرم ولا يسمى هذا تعارضا ايضا لعدم اتحاد الوقت وكذا لو لم يكن الحكم متضادا

لا يسمى معارضة ايضا وهو ظاهر وقيل لا بد من قيد اتحاد النسبة ايضا لان الحل في المنكوحة بالنسبة

الى الزوج والحرمة بالنسبة الى غيره لا يسمى تعارضا ايضا وحكمها بين الآيتين المصير الى السنة لان الآيتين اذا تعارضتا

تساقطتا فلا بد للعمل من المصير الى ما بعده وهو السنة ولا يمكن المصير الى الآية الثالثة
لانه يفضي الى الترجيح بكثرة الادلة وذلك لا يجوز ومثاله قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن
مع قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول بعمومه يوجب القرأة على المقتدي
والثاني بخصوصه ينفيه وقد وردا في الصلوة جميعا فتساقطا فيصار الى حديث بعده وهو قوله عم
من كان له امام فقرأة الامام قرأة له وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة رض او القياس
هكذا ذكر فخر الاسلام رحمه الله وفخر الائمة الترتيب بينهما وقيل اقوال الصحابة رض مقدمة على القياس
سواء كان فيما يدرك بالقياس او لا وقيل القياس مقدم مطلقا وقيل في التطبيق ان اقوال الصحابة
رض مقدمة فيما لا يدرك بالقياس والقياس مقدم فيما يدرك به مثاله ما روى ان النبي صلعم صلى
صلوة الكسوف ركعتين كل ركعة بركوع وسجدتين وروت عائشة رض انه عم صلاها بأربع
ركوعات واربع سجدات فتعارضتا فيصار الى القياس بعده وهو الاعتبار بسائر الصلوة
وعند العجز يجب تقرير الاصول اي وان عجز عن المصيرين لتعارضت السنتان او اقوال الصحابة
رض والقياس ايضا او لم يوجد دليل بعده فح يجب تقرير الاصول اي تقرير كل شيء على اصله وابقاء
ما كان على ما كان كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل وجب تقرير الاصول فانه روي انه
عم نهى عن لحوم الحمر الاهلية في يوم خيبر امر بالقاء القدور وطبخ فيها لحومها وروى غالب بن ابجر انه
قال لرسول الله لم يبق من مالي الا حميرات فقال كل من سمين مالك فاباح لحومها
فلما وقع التعارض في لحومها لزم الاشتباه في سؤرها لانه متولد منها وايضا روي جابر انه عم سئل انتوضأ
بما افضلت الحمر قال نعم وروى انس انه عم نهى عن الحمر الاهلية وقال انها رجس وهذا
يدل على نجاسة سؤرها والقياسان ايضا متعارضان لانه لا يمكن الحاقه بالعرق
ليكون طاهرا لقلة الضرورة فيه وكثرتها في العرق ولا يمكن الحاقه باللبن ليكون
نجسا بجامع التولد من اللحم لوجود الضرورة في السؤر دون اللبن وكذا لا يمكن الحاقه بسؤر
الكلب ليكون نجسا للزوم الضرورة في الحمار دون الكلب ولا يمكن الحاقه بسؤر الهرة ليكون طاهرا

لوجود الضرورة في الهرة اكثر مما يكون في الحمار فلما تعارض هذا كله والسنة باب الترجيح وجب تقرير كل واحد من المتوضي والماء على اصله فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس فوجب استعمال الطاهر والعضو في الآدمي لما كان في الاصل محدثا بقي كذلك ولم يزل الحدث للتعارض فوجب ضم التيمم اليه لا يقال ان الماء لما كان في الاصل طاهرا فما الاحتياج الى ضم التيمم لانا نقول لو ابقينا الماء طاهرا لفات اصل الآدمي وهو الحدث فلم يكن تقرير الاصول بل تقرير الماء فقط ولا يقال ان المبيح والمحرم اذا تعارضا ترجح المحرم فيجب ان يترجح الحرمة ولا يقضي الى الشك لانا نقول ان الترجيح كان للاحتياط والاحتياط ههنا في جعله مشكوكا ليتوضأ به ويتيمم وسمي اي سؤر الحمار مشكوكا لهذا اي لاجل التعارض لا ان يعني الجهل اي لا يعني ان حكمه مجهول ليكون من قبيل الادري بل حكمه معلوم وهو وجوب التوضي وضم التيمم اليه ولما اذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال لانه لم يوجد بعد القياس دليل يصار اليه لان العمل بالحال ليس بحجة عندنا وانما يصار اليه في سؤر الحمار للضرورة بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه يعني يتحرى قلبه الى احد القياسين الذي اطمأن اليه بنور الفراسة التي اعطاها الله لكل مومن وعند الشافعي رح لا تشترط شهادة القلب ولهذا كان له في كل مسئلة قولان او اكثر في زمان واحد بخلاف ائمتنا رح فانه ما تروي عنهم روايتان في مسئلة الا بحسب الزمانين ولكن لم يعرف التاريخ ليعمل بالاخير فقط فلهذا دار الفتوى بينهما كذا قيل ولما كان فرغ عن بيان المعارضة الحقيقية التي حكمها التساقط فالآن شرع في بيان معارضة صورية حكمها الترجيح او التوفيق فقال والمخلص عن المعارضة اما ان يكون من قبل الحجة بان لم يعتدلا بان كان احدهما مشهورا والآخر آحادا او يكون احدهما نصا والآخر ظاهرا فيترجح الاعلى على الادنى وقد مر مثاله غير مرة او من قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والآخر حكم العقبى كما في اليمين في سورة البقرة والمائدة فانه تعالى قال في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فقوله بما كسبت شامل للغموس والمنعقدة جميعا فيفهم ان في الغموس مؤاخذة وقال في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان



فان المراد بما عقدتم المنعقدة فقط والغموس معنا داخل في اللغو فيفهم ان لا مواخذة في الغموس فلما تعارضت الآيتان في حق الغموس حملنا آية البقرة على المواخذة الاخروية وآية المائدة على المواخذة الدنيوية فعلم ان في الغموس مواخذة أخروية وهي الاثم لا مواخذة دنيوية وهي الكفارة وقد جرت فيما سبق باطول من هذا او من قبل الحال بان يحمل احدهما على حالة والآخر على حالة كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد فان قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن قرأ بعضهم يطهرن بالتخفيف اي لا تقربوا الحائضات حتى يطهرن بالنقطاع وان لم يغتسلن اولا وقرأ بعضهم يطهرن بالتشديد اي لا تقربوهن حتى يغتسلن فيتعارض بين القرائتين وهما بمنزلة آيتين فوجب التطبيق بينهما بان يحمل قراءة التخفيف على ما اذا انقطع لعشرة ايام اذ لا يحتمل الحيض المزيد على هذا فبمجرد انقطاع الدم يحل الوطي ويحمل قراءة التشديد على ما اذا انقطع لاقل من عشرة ايام لاحتمال عود الدم فلا يؤكد انقطاعه الا بان يغتسل او يمضي عليها وقت صلوة كاملة ليحكم بطهارتها ولكن يرد عليه ان قوله تعالى فاذا تطهرن فأتوهن بعد ذلك ليس الا بالتشديد فهو يؤكد جهة الاغتسال على التقديرين الا ان يقال يدل على استحباب الغسل دون الوجوب اي يحمل تطهرن على طهرن كما في البين يعني بان او من قبل اختلاف الزمان صريحا فانه اذا علم التاريخ فلا بد ان يكون المتاخر ناسخا للمتقدم كقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد الآية التي في سورة البقرة والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فان هذه الآية تدل على ان عدة متوفى الزوج اربعة اشهر وعشر سواء كانت حاملة او لا والآية الاولى تدل على ان عدة الحامل وضع الحمل سواء كانت مطلقة او متوفى الزوج فبينهما عموم وخصوص من وجه فيتعارض بينهما في المادة الاجتماعية وهي الحامل المتوفى عنها زوجها فعلي رض يقول تعتد بابعد الاجلين احتياطا اي ان كان وضع الحمل من قبل تعتد باربعة اشهر وعشر وان كان وضع الحمل من بعد تعتد به لعدم العلم بالتاريخ وابن مسعود رض يقول تعتد بوضع الحمل وقال اباهل علي من شاء

١٦٧

بالهلة ان سورة النساء القصرى اعنى صورة الطلاق التى فيها قوله واولات الاحمال نزلت بعد التى فى سورة البقرة فلما علم التاريخ كان قوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ناسخا لقوله والذين يتوفون منكم فى قدر ما تناوله فيعمل به وهكذا قال عمر رض لو وضعت وزوجها على سرير لانقضت عدتها وحل لها ان تتزوج وبه اخذ ابو حنيفة والشافعى جميعا او لانه تعطف على قوله صريحا اى من قبل اختلاف الزمان او لانه كالحاظر والمبيح فانهما اذا اجتمعا فى حكم يعملون على الحاظر ويجعلونه موخرا دلالة عن المبيح وذلك لان الاباحة اصل فى الاشياء فلو عملنا بالمحرم كان النص المبيح موافقا للاباحة الاصلية وتابعا ثم يكون النص المحرم ناسخا للاباحتين معا وهو معقول بخلاف ما اذا عملنا بالمبيح لانه يكون النص المحرم ناسخا للاباحة الاصلية ثم يكون النص المبيح ناسخا للمحرم فيلزم تكرار النسخ وهو غير معقول وهذا اصل كبير لنا يتفرع عليه كثير من الاحكام وهذا على قول من جعل الاباحة اصلا فى الاشياء وقيل الحرمة اصل فيها وقيل التوقف اولى حتى يقوم دليل الاباحة او الحرمة وقد طولت الكلام فيه فى التفسير الاحمدى المثبت اولى من النافى هذه قاعدة مستقلة لا تعلق لها بما سبق يعنى اذا تعارض المثبت والنافى فالمثبت اولى بالعمل من النافى عند الكرخى وعند ابن ابان يتعارضان اى يتساويان فبعد ذلك يصار الى الترجيح بحال الراوى والمراد بالمثبت ما يثبت امرا عارضا زائدا لم يكن ثابتا فيما مضى وبالنافى ما ينفى الامر الزائد ويبقيه على الاصل ولما وقع الاختلاف بين الكرخى وابن ابان وقع الاختلاف فى عمل اصحابنا ايضا ففى بعض المواضع يعملون بالمثبت وفى بعضها بالنافى اشار المصنف الى قاعدة فى ذلك ترفع الخلاف عنهم فقال والاصل فيه ان النفى ان كان من جنس ما يعرف بدليله بان كان مبنيا على دليل وعلامة ظاهرة ولا يكون مبنيا على الاستصحاب الذى ليس بحجة او كان مما حاله مشتبه لكن عرف ان الراوى اعتمد دليل المعرفة يعنى كان النفى فى نفسه مما يحتمل ان يكون مستفادا من الدليل وان يكون مبنيا على الاستصحاب لكن لما تفحص عن حال الراوى علم انه اعتمد على الدليل لم يكتف بظاهر الحال

ظاهر الحال فتحتمل الصورتين كان مثل الاثبات لان الاثبات لا يكون الا بالدليل فاذا كان النفي مضيا
بالدليل كان مثله فيتعارضان بينهما ويحتاج بعد ذلك الى دفعه فيحتاج مذهب ابن ابان الا فلا
اصلى ان لم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله ولا مما عرف ان الراوي اعتمد على الدليل بل بناه
على ظاهر الحال الماضية فلا يكون مثل الاثبات في معارضته بل الاثبات اولى لانه ثابت بالدليل
فجا و ح مذهب الكرخي فنحن نحتاج ح الى ثلثة امثلة مثالين لكون النفي معارضا للاثبات
ومثال لكون الاثبات اولى منه على ما بينا المص تمامها الكن اورد ها على غير ترتيب اللف فجاء اولا
بمثال قوله والا فلا فقال فان النفي في حديث بريرة وهي التي كانت مكاتبة لعائشة رض وكانت
في نكاح عبد فلما ادت بدل الكتابة قال لها رسول الله صلعم ملكت بضعك فاختاري
ولكن اختلف في انه حين خيرها عم هل بقي زوجها عبدا ام صار حرا فقيل انه كان
عبدا على حاله وهو مختار الشافعي رح حيث لم يثبت الخيار للمعتقة الا اذا كان زوجها عبدا
وقيل قد صار حرا وهو مختار ابي حنيفة رح حيث يثبت الخيار للمعتقة سوء كان زوجها عبدا او حرا
فالحرية وان كانت اصلية في دار الاسلام العبودية عارضة لكن لما اتفقت الرواة على ان زوجها
كان عبدا في الحقيقة انما وقع الاختلاف في الحرية العارضة كان خبر العبودية نافيا للحرية العارضة
ومبقيا له على الاصل وخبر الحرية مثبتا للامر العارض فخبر النفي وهو ما روي انها عتقت وزوجها
عبد مما لا يعرف الا بظاهر الحال وهو انه كان عبدا في الاصل فالظاهر انه بقي كذلك وليست
للعبد علامة ودليل يعرف بها ويتميز عن الحر فلم يعارض الاثبات وهو ما روي انها عتقت
وزوجها حر لان من اخبر بالحرية لا شك انه وقف عليها بالاخبار او السماع فكان علمه مستندا
الى دليل فاصحابنا رح ههنا عملوا بالمثبت اي اثبتوا الخيار لها حين كون زوجها حرا وفي حديث ميمونة
مثال لكون النفي من جنس ما يعرف بدليله وذلك ان النبي صلعم كان محرما فتزوج ميمونة بنفسه ولكنهم
اختلفوا في انه هل بقي على الاحرام حين النكاح ام نقضه فقيل انه نقضه ثم تزوج به اخذ الشافعي رح حيث لا يحل النكاح
في الاحرام كما لا يحل الوطي بالاتفاق وقيل كان باقيا على الاحرام حين النكاح وبه اخذ ابو حنيفة رح حيث يحل النكاح للمحرم من غير الوطي

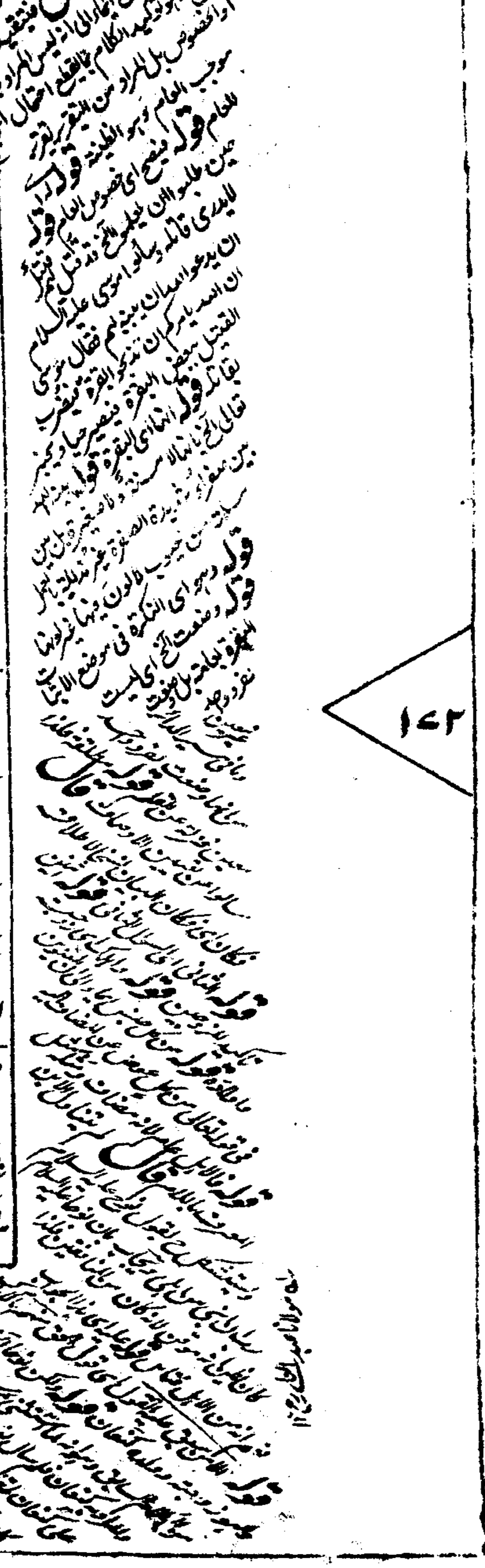
فالاحرام ان كان عارضا في بني آدم فهو الحل اصلا لكنه لما اتفقت الرواة انه عم كان حلالا البتة
وانما الاختلاف في البقاره لقصة كان خبر الاحرام نافيا للحل الطارئ عليه وخبر الحل مثبتا للامر
العارض فخبر النفي في باب حديث ميمونة وهو ما روى انه عم تزوجها وهو محرم مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم
لبس غير المخيط وعدم تقلم الاظافير وعدم حلق الشعر فهذا علم مستند الى دليل فعارض الاثبات
وهو ما روي انه عم تزوجها وهو حلال لان من اخبر به لا شك انه قد راى عليه لباس المحللين ونحوه فلما
تعارض الخبران على السواء احتيج الى ترجيح احدهما بحال الراوي فجعل رواية ابن عباس رض وهو انه عم
تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم وهو انه عم تزوجها وهو حلال لانه لا يعدله
في الضبط والاتقان فصار خبر النفي ههنا معمولا به لا لكونه حجة وطهارة الماء وحل الطعام من
ما يعرف بدليله مثال لكون الراوي مما اعتمد على دليل المعرفة وفي العبارة مسامحة والاولى ان
يقول طهارة الماء وحل الطعام من جنس ما تشتبه حاله لكن اذا عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة
يكون من جنس ما يعرف بدليله وبيانه ان الاصل في الماء الطهارة وفي الطعام الحل فاذا تعارض
مخبران فيه فيقول احدهما انه نجس وحرام فلا شك انه مثبت للامر العارض بالخبر به قائلا الا بالدليل
ثم جاء آخر يقول انه طاهر وحلال فلا بد من ان يتفحص من حاله فان كان خبره بمجرد ان الاصل فيه
الطهارة او الحل لم يقبل خبره لانه نفي بلا دليل فح كان خبر النجاسة والحرمة اولى لانه مثبت
وان كان خبره بالدليل وهو انه اخذه من العين الجارية او الحوض العشر في العشر وجعله بنفسه في
الاناء الطاهر الجديد او الغسيل بحيث لا يشك في طهارته ولم يفارقه منذ القي الماء
فيه حتى يتوهم انه القي فيه النجاسة احد فح كان خبر النفي من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة
والحرمة فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل وهو الحل والطهارة وقد بالغنا
في تحقيق الامثلة ح بما لا مزيد عليه ثم يقول المصنف الترجيح لا يقع بفضل عدد الرواة
وبالذكورة والانوثة والحرية يعني اذا كان في احد الخبرين المتعارضين كثرة الرواة وفي الاخر قلتها او كان
راو واحد منهما ذكرا والاخر مؤنثا او راو احدهما حرا والآخر عبدا لم يترجح احد الخبرين على الاخر بهذا التغير لان المعتبر

في هذا الباب العدالة وهي لا تختلف بالكثرة والذكورة والحرية فان عائشة رض كانت افضل من اكثر الرجال وبلال كان افضل من اكثر الحرائر والجماعة القليلة العادلة افضل من الكثيرة العاصية وفي قوله فضل عدد الرواة اشارة الى ان عدد الاثنين لا يترجح على عدد واحد لعدم كان في درجة الآحاد واما ان كان في جانب احد وفي جانب اثنان يترجح خبر اثنين على خبر الواحد وقال البعض يترجح جهة الكثرة على جانب القلة تمسكا بما ذكر محمد رح في مسائل الماء ولكنا تركناه بالاستحسان ☽ اذا كانت في احد الخبرين زيادة فان كان الراوي واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف وهو ما روي ابن مسعود انه اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عنه لم يذكر قوله والسلعة قائمة فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة فكان حذف القيد من البعض الرواة لقلة الضبط واذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ليعمل بهما كما هو مذهبنا في ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين كما روي انه عم نهى عن بيع الطعام قبل القبض وروي انه عم نهى عن بيع ما لم يقبض فلم يقيد بالطعام فقلنا لا يجوز بيع العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبله ولما فرغ المص عن بيان المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة شرع في تحقيق اقسام البيان المشتركة بينهما فقال

فصل هذه الحجج يعني الكتاب والسنة باقسامها تحتمل البيان اي تحتمل ان يلحقها المتكلم بنوع بيان من الاقسام الخمسة المعلومة بالاستقراء وهو اما ان يكون بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص فالاول مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان في الطائر يحتمل المجاز بالسرعة في السير كما يقال للبريد طائر فقوله يطير بجناحيه يقطع هذا الاحتمال ويؤكد الحقيقة والثاني مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة جمع شامل لجميع الملائكة ولكن يحتمل الخصوص فازيل بقوله كلهم اجمعون هذا الاحتمال واكد العموم او بيان تفسير كبيان المجمل والمشترك فالمجمل كقوله تعالى واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فلحقه البيان بالسنة القولية والفعلية والمشترك كقوله تعالى ثلثة قروء فان القرء لفظ مشترك بين الطهر والحيض فبينه النبي عم بقوله طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان

فانه يدل على ان عدة الحرة ثلث حيض لا ثلثة اطهار وانما يصحان موصولا ومفصولا وعند
بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا لان المقصود من الخطاب ايجاب العمل
وذا موقوف على فهم المعنى الموقوف على البيان فلو جاز تاخير البيان لادى الى تكليف
المحال نحن نقول يفيد الابتلاء باعتقاد الحقيقة فى الحال مع انتظار البيان للعمل لا بايـ
فيلان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يصح اما عن الخطاب فيصح وربما يؤيدنا قوله تعـ فاذا
قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه فان ثم للتراخى وهو يدل على ان مطلق البيان
يجوز ان يكون متراخيا لكن خصصنا عنه بيان التغيير لما سياتى فبقى بيان التقرير والتفسير على
حاله يصح موصولا ومفصولا وبيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء فان الشرط المؤخر فى
الذكر مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار بيان مغير لما قبله من التنجيز الى التعليق اذ لو لم
يكن قوله ان دخلت الدار يقع الطلاق فى الحال باتيان الشرط بعده صار معلقا بخلاف
الشرط المقدم فانه ليس كذلك فى رائنا وهكذا الاستثناء فى مثل قوله على الف الا مائة
غير وجوب المائة عن ذمته ولو لم يكن قوله الا مائة لكان الوجب عليه الفا بتمامه وانما يصح
ذلك موصولا فقط لان الشرط والاستثناء كلام غير مستقل لا يفيد معنى بدون ما قبله فيجب
ان يكون موصولا به لانه عم قال من حلف على يمين راى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه
ثم ليات بالذى هو خير جعل مخلص اليمين هو الكفارة ولو صح الاستثناء متراخيا لجعله مخلصا
ايضا بان يقول الآن ان شاء الله تعالى ويبطل اليمين وروى عن ابن عباس انه يصح
مفصولا ايضا لما روى انه عم قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله تعـ وهذا
النقل غير صحيح عندنا وروى انه قال ابو جعفر بن منصور الدوانقى الذى كان من الخلفاء
العباسية لابى حنيفة رح لم خالفت جدى فى عدم صحة الاستثناء متراخيا فقال ابو حنيفة
رح لو صح ذلك بارك الله فى بيعتك اى يقول الناس الآن ان شاء الله فتنتقض بيعتك فتحير
الدوانقى وسكت واختلف فى خصوص العموم فعندنا لا يقع متراخيا وعند الشافعى رح يجوز ذلك فالاختلاف فى تخصيص

يكون ابتداءً واما اذا خص العام مرة بالموصول فانه يجوز ان يخص مرة ثانية بالمتراخي اتفاقا وهو مبني على ان تخصيص العام عندنا بيان تغيير فلا جرم يتقيد بشرط الوصل وعنده بيان تقرير فيصح موصولا ومفصولا وهذا معنى ما قال وهذا بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تغييرا اي كان التخصيص بيان تغيير من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل وعنده يصير بعض الكل هو تقرير للظنية التي كانت له قبل التخصيص فيصح موصولا ومفصولا ولما تقرر عندنا ان تخصيص العام لا يصح متراخيا ورد علينا ثلثة اسولة الاول ان الله تعالى امر لبني اسرائيل ببقرة عامة حين طلبوا ان يعلموا قاتل اخيهم فقال ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة ثم لما جادلوا ان يعلموا انها باي كمية وكيفية ولون بينها الله تعالى بالتفصيل على ما نطق به التنزيل فقد خص العام وهو البقرة متراخيا فاشار الى جوابه بقوله وبيان البقرة بني اسرائيل من قبيل تقييد المطلق لا من قبيل تخصيص العام لان قوله بقرة نكرة في موضع الاثبات وهو خاصة وضعت لفرد واحد لكنها مطلقة بحسب الاوصاف فكان نسخا فلذلك صح متراخيا لان النسخ لا يكون الا متراخيا الثاني ان قوله تعالى خطابا لنوح عم فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان زوجين اثنين ذكرا وانثى وادخل اهلك ايضا فيها فالاهل عام تناول الكل ولاده ثم خص منه كنعان بن نوح بقوله انه ليس من اهلك فقد خص العام متراخيا ههنا ايضا فاجاب بقوله والاهل لم يتناول الابن لان اهل النبي من كان تابعه في الدين والتقاوة لا من كان من النسب فلم يكن الابن الكافر اهلا له لا انه خص بقوله تعالى انه ليس من اهلك حتى يكون تخصيص العام متراخيا لكن يرد عليه انه تعالى استثنى ابنه اولا بقوله واهلك الا من سبق عليه القول فلو لم يكن الاهل في النسب مرادا لما احتيج الى الاستثناء ولكن نوحا عم تغافل لفرط شفقته عليه حتى سأل الله تعالى وقال رب ان ابني من اهلي وان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين قال يا نوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح الثالث ان قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم كلمة ما تتناول الكل وهو باوله



فقال عبد الله بن الزبعرى اليس ان عيسى عم وعزير والملائكة قد عُبدوا من دون الله فتراهم يعذبون في النار فنزل قوله تعـ ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون مخصص كلمة ما بهذه الآية متراخيا فاجاب بقوله وقوله تعـ انكم وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عم لا انه خص بقوله تعـ ان الذين سبقت لهم منا الحسنى لان كلمة ما لذوات غير العقلاء وعيسى عم ونحوه لم يدخل في عموم كلمة ما لكن ابن الزبعرى تمسك تعنتا وعنادا ولذا قال له النبي عم ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لغير العقلاء ومن للعقلاء ثم لما كان بيان التغيير منقسما الى الشرط والاستثناء وقد مضى بيان الشرط في بحث الوجوه الفاسدة ترك ذكره واشتغل ببحث الاستثناء فقال الاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى متعلق بالتكلم كانه قال والاستثناء يمنع التكلم بقدر المستثنى بحكمه يعني كانه لم يتكلم بقدر المستثنى اصلا فجعل تكلما بالباقي بعده اي بعد الاستثناء فاذا قال له علي الف درهم الا مائة فكانه قال له علي تسعمائة فقدر المائة كانه لم يتكلم به لم يحكم عليه كما كان في التعليق بالشرط لم يتكلم بالجزاء حتى وجد الشرط وعند الشافعي رح يمنع الحكم بطريق المعارضة يعني ان المستثنى قد حكم عليه اولا في الكلام السابق ثم اخرج بعد ذلك بطريق المعارضة فكان تقدير قوله لفلان علي الف درهم الا مائة فانها ليست علي فان صدر الكلام يوجبها والاستثناء ينفيها فتعارضا فتساقطا قيل فائدة الاختلاف تظهر فيما اذا استثنى خلاف جنسه كقوله لفلان علي الف درهم الا ثوبا فعندنا لا يصح الاستثناء لانه لا يصح بيانا وعنده يصح فينتقص من الالف قدر قيمة الثوب لان عمل الاستثناء كالدليل المعارض وهو يحسب الامكان والامكان ههنا في نفي مقدار قيمته ولا يخلو هذا عن خدشة للاجماع اهل اللغة على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي هذا دليل الشارح على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لان النفي والاثبات يتعارضان فانه لو كان فاذا قال لا اله الا الله للتوحيد معناه النفي والاثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا للغير لا اثباتا لا له لان المعنى ح لا اله غير الله فيكون نفيا لغير الله

لاثباتا لله الذی هو المقصود وبخلاف ما لو حملنا علی سبیل المعارضة اذ یکون المعنی
ح لا اله الا الله فانه موجود ولنا قوله تعالی فلبث فیهم الف سنة الا خمسین عاما ای لبث نوح فی
القوم الف سنة الا خمسین عاما الذی کان قبل الدعوة وخمسین عاما الذی عاش فیه بعد غرقهم فلو حملنا
هذا الکلام علی المعارضة لکان کذبا فی الخبر والقصة وسقوط الحکم بطریق المعارضة فی الایجاب
یکون لا فی الاخبار فعلمنا ان لیس عمل الاستثناء علی المعارضة کما زعم الشافعی رح لان اهل اللغة
قالوا الاستثناء استخراج وتکلم بالباقی بعد الاستثناء کما قالوا انه من النفی اثبات ومن الاثبات
نفی فلما تعارض هذان القولان من اهل اللغة طبقنا بینهما فنقول انه تکلم بالباقی بوضعه واثبات ونفی
باشارة فجعلنا ما ذهبنا الیه عبارة وما ذهب هو الیه اشارة ولم یکن عکسه لما ان الاستثناء
بمنزلة الغایة للمستثنی منه لانه یدل علی ان هذا القدر لیس مرادا من الصدر کما ان الغایة لتبیین انه
من المغیا فجعلناه فی هذا عبارة لانه المقصود علی ان حکم المستثنی منه ینتهی بما بعده کما ان الغایة منتهی
بها المغیا فجعلناه فی هذا اشارة لانه غیر مقصود واما کلمة التوحید فقد کان المقصود نفی غیر الله واما
وجود الله تعالی فقد کانوا یقرون لانهم کانوا مشرکین یثبتون مع الله الها آخر قال الله تعالی
ولئن سألتهم من خلق السموات والارض لیقولن الله وقد اطنب فی تحقیق المذهبین ههنا
صاحب التوضیح فتامل فیه وهو نوعان متصل وهو الاصل ومنفصل وهو ما لا یصح استخراجه من الصدر
بان یکون علی خلاف جنس ما سبق وهذا یسمی منقطعا فی عرف النحاة واطلاق الاستثناء
علیه مجاز لوجود حرف الاستثناء ولکن فی الحقیقة کلام مستقل وهذا معنی قوله فجعل مبتدأ کقوله
الله تعالی فانهم عدو لی الا رب العلمین حکایة عن قول ابراهیم لقومه ای ان هذه الاصنام التی
تعبدونها انهم عدو لی الا رب العلمین لکن رب العلمین فانه لیس بعدو لی فانه تعالی لیس داخلا فی الاصنام
فیکون کلاما مبتدأ ویحتمل ان یکون القوم عبدوا الله تعالی مع الاصنام والمعنی فان کل ما تعبدونه
عدو لی الا رب العلمین فیکون متصلا هکذا قیل ههنا واما الاستثناء الذی تعقب کلمات معطوفة بعضها
علی البعض بان یقول لزید علی الف ولعمرو علی الف ولبکر علی الف الا مائة ینصرف الی الجمیع



كالشرط عند الشافعي رح فيكون استثناء المائة من كل الف من الالوف وعند
الشافعي رح كما يكون مثل هذا في الشرط بان يقول هند طالق وزينب طالق وعمرة
طالق ان دخلت الدار فيكون طلاق كل من الزوجة معلقا بدخول الدار وهذا لان
كلا من الاستثناء والشرط بيان تغيير فينبغي ان يكون حكمهما متحدا وعندنا ينصرف الاستثناء
الى ما يليه بخلاف الشرط لانه مبدل لان الاستثناء يخرج الكلام من ان يكون عاملا في الجميع فينبغي ان لا يصح
لكن لضرورة عدم استقلاله يتعلق بما قبله وهي تندفع بصرفه الى الاخيرة بخلاف الشرط فانه
لا يخرج اصل الحكم من ان يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم من التنجيز الى التعليق فيصلح ان يكون متعلقا
لجميع ما سبق لوجود شركة العطف لكن لا يخفى عليك انه عد الشرط والاستثناء فيما قبل هذا
من بيان التغيير وههنا عد الشرط من التبديل ولا مضائقة فيه لحصول المقصود وبيان ضرورة
عطف على قوله بيان تغيير اي البيان الحاصل بطريق الضرورة وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع
له اي السكوت اذ الموضوع للبيان هو الكلام دون السكوت وهو اما ان يكون في حكم المنطوق
اي البيان اما ان يكون في حكم المنطوق اي الكلام المقدر المسكوت عنه يكون في حكم
المنطوق كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فان صدر الكلام اوجب الشركة مطلقة في تركة
الابوين من غير تعيين نصيب كل منهما ثم تخصيص الام بالثلث صار بيانا لان الاب يستحق الباقي فكانه قال فلامه
الثلث ولابيه الباقي او ثبت بدلالة حال المتكلم اي حال الساكت المتكلم بلسان الحال لا بلسان المقال كسكوت صاحب
الشرع عند امر يعاينه عن التغيير يعني ان الرسول عم اذا رأى امرا يباشرونه ويعاملونه كالمضاربات
والشركات او رأى شيئا يباع في السوق ولم ينكر عليه علم انه مباح مشروع فمتى تقام الامر بالاباحة وحكم سكوت
الصحابة بمنزلة القصة على الانكار وكون الفاعل مسلما كالمارة وان ابنة القت تزوجت رجلا فولدت ولا علم جاء مولاها
ورفع هذه القضية الى عمر رض فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدي الاولاد ويأخذ منهم القيمة وسكت
عن ضمان منافعها ومنافع ولادها وكان في ذلك بمحضر من الصحابة فكان اجماعا على ان منافع ولد المغرور
بالاتلاف او ثبت ضرورة دفع الغرور عطف على قوله ... كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشتري

فانه يصير اذونا له في التجارة عندنا لانه لو لم يكن ماذونا تتضرر الناس به ودفع الغرور عنهم واجب وقال زفر رح لا يكون ماذونا لان سكوته يحتمل ان يكون للرضا بتصرفه وان يكون لفرط الغيظ والمحتمل لا يكون حجة او ثبت ضرورة كثرة الكلام اي كثرة استعماله او طول عبارته يدل على ما هو المراد كقوله على مائة ودرهم فان العطف جعل بيانا لان المائة ايضا دراهم فكانه قال له على مائة درهم ودرهم انما حذف لطول الكلام او لكثرة استعماله كما يقولون مائة وعشرة دراهم يريدون ان الكل دراهم وهذا فيما يثبت في الذمة في اكثر المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف قوله على مائة وثوب فان الثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم فلا يكون بيانا لان المائة ايضا اثواب بل يرجع الى القائل في التفسير وقال الشافعي رح المرجع اليه في تفسير المائة في جميع المواضع فيجب في المثال الاول ايضا درهم من المائة ما يبينه وقد ذكرنا فرقا وبيان تبديل عطف على قوله بيان ضرورة وهو النسخ في اللغة قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية ثم قال ما ننسخ من آية او ننسها نعلم انهما واحد ومعنى بيان التبديل انه بيان من وجه وتبديل من وجه على ما قال وهو بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر يعني ان الله تعالى اباح الخمر مثلا في اول الاسلام كان في علمه ان يحرمها بعد مدة البتة ولكن لم يقل شيئا ابيح الخمر الى مدة معينة بل اطلق الاباحة فكان في زعمنا انه تبقى هذه الاباحة الى يوم القيمة ثم لما جاء التحريم بعد ذلك مفاجاة فكان تبديلا في حقنا لانه بدل الاباحة بالحرمة بيانا محضا في حق صاحب الشرع لميعاد الاباحة الذي كان في علمه فكونه بيانا في حق الله تعالى وكونه تبديلا في حق البشر وهذا بمنزلة القتل اذا قتل انسان انسانا فانه بيان لموته المقدرة في علم الله تعالى وتبديل في حق الناس لانهم يظنون انه لو لم يقتل لعاش الى مدة اخرى فقد قطع القاتل عليه اجله ولهذا يجب عليه القصاص والدية في الدنيا والعقاب في الآخرة وهو جائز عندنا بالنص الذي تلونا قبل ذلك خلافا لليهود لعنهم الله تعالى فانهم يقولون تلزم منه سفاهة الله تعالى والجهل بالعواقب الآمر والبحث للالوهية فعرضهم بذلك ان النسخ شرايعه سوء عملهم بتبرالقصد ويكون ذلك من بعده النقول ان الله حكيم يعلم مصالح العباد

فيحكم كل يوم على حسب علمه ومصلحته كالطبيب يأمر المريض بشرب دواء اليوم ثم غدا بخلاف ذلك فانه لا يحكم بسفاهته بل هو عاقل حاذق يعطي كل يوم على حسب ما يقتضي مزاجه ولم يقل من اليوم اني أبدّل عليك الغذاء او دواء آخر وقد صح ان في شريعة آدم عم كان نكاح الجزء اعني الاخوات للاخ حلالا ثم نسخ في شريعة نوح عم ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم في نفسه بان يكون امرا ممكنا عمليا ولا يكون واجبا لذاته كالايمان ولا ممتنعا لذاته كالكفر فان وجوب الايمان وحرمة الكفر لا ينسخ في دين من الاديان لا يقبل النسخ ولم يلتحق به ما ينافي النسخ من توقيت عطف على قوله يحتمل الوجود لانه اذا التحق به التوقيت لا ينسخ قبل ذلك الوقت المعين وبعده لا يطلق عليه اسم النسخ وقد قالوا في نظيره تمتعوا في داركم ثلثة ايام خطابا لقوم صالح عم وتزرعون سبع سنين دأبا حكاية عن يوسف عم وكل ذلك غلط لانه من الاخبار والقصص الاولى في نظيره قوله تعالى فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بامره وقوله تعالى فامسكوهن في البيوت حتى يتوفيهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا ونحوه وتابيد ثبت نصا او دلالة عطف على قوله توقيت فانه اذا الحقه تابيد ثبت نصا بان يذكر فيه صريحا لفظ الابد او دلالة كالشرائع التي قبض عليها رسول الله صلعم لا يقبل النسخ لان التابيد الصريح ينافي النسخ وكذا لا نبي بعده نبيا فلا ينسخ ما قبض عليه عم وقد ذكروا في نظير التابيد الصريح قوله تعالى في حق المؤمنين خالدين فيها ابدا واورد عليه انه يمكن ان يراد به المكث الطويل واجيب بان ذلك فيما اذا اكتفى بقوله خالدين كما في حق العصاة واما اذا قرن بقوله ابدا فانه صار محكما في التابيد الحقيقي والكل غلط لانه في الاخبار والاولى ان يقال الاولى في نظيره قوله تعالى في المحدود في القذف ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فانه لا ينسخ وشرطه التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل يعني لا بد بعد وصول الامر الى المكلف من زمان قليل يتمكن فيه من اعتقاد ذلك الامر حتى يقبل النسخ بعده ولا يشترط فيه فضل زمان يتمكن فيه من فعل ذلك الامر خلافا للمعتزلة فان عندهم لا بد من زمان التمكن من الفعل حتى يقبل النسخ ولنا ان النبي عم امر بخمسين صلوة في ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على الخمس في ساعته ولم يتمكن احد من النبي عم والامة من فعلها لانه تمكن النبي عم من اعتقاد ما فقط

وانہ امام لاتہ فیکفی اعتقادہ من اعتقادہم فکانہم اعتقدوہا جمیعا ثم نسخت لما ان

حکمہ بیان المدۃ لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا فاذا وجد الاصل لا یحتاج الی

وجود التبع البتۃ وعندہم ہو بیان مدۃ العمل بالبدن فلا بد ان یتمکن من الفعل البتۃ ثم شرع

فی بیان ان ایۃ حجۃ من الحجج الاربع یصلح ناسخۃ او لا فقال القیاس لا یصلح ناسخا ای لکل

من الکتاب والسنۃ والاجماع والقیاس لان الصحابۃ رض ترکوا العمل بالرای لاجل الکتاب

والسنۃ حتی قال علی رض لو کان الدین بالرای لکان باطن الخف اولی بالمسح من ظاہرہ لکنی

رایت رسول اللہ صلعم یمسح علی ظاہر الخف دون باطنہ وکذا الاجماع فی معنی الکتاب

والسنۃ واما عدم کون القیاس ناسخا للقیاس فلان القیاسین اذا تعارضا فی زمان واحد

یعمل المجتہد بایہما شاء بشہادۃ قلبہ وان کانا فی زمانین یعمل المجتہد باٰخر القیاسین ویرجع الیہ لکن

لا یسمی ذلک نسخا فی الاصطلاح وکان ابن شریح من اصحاب الشافعی رح یجوز نسخ الکتاب والسنۃ

بالرای الا انما طنیہم یجوز نسخ الکتاب بقیاس یستخرج منہ وکذا الاجماع عند الجمہور لا یصلح

ناسخا لشیء من الادلۃ لانہ عبارۃ عن اجتماع الآراء ولا یعرف بالرای انتہاء الحسن وقال

فخر الاسلام یجوز نسخ الاجماع بالاجماع ولعلہ اراد بہ ان الاجماع یتصور ان یکون لمصلحۃ ثم

تتبدل تلک المصلحۃ فینعقد اجماع ناسخ للاول وعند بعض المعتزلۃ یجوز نسخ الکتاب

بالاجماع لان المؤلفۃ قلوبہم مذکورون فی الکتاب سقط نصیبہم من الصدقات

بالاجماع المنعقد فی زمان ابی بکر رض قلنا کان ذلک من قبیل انتہاء الحکم بانتہاء العلۃ وقیل نسخ ذلک

بحدیث رواہ عمر رض فی خلافۃ ابی بکر رض واجمعوا علی صحتہ ولکن نسی الحدیث من القلوب وانما یجوز

النسخ بالکتاب والسنۃ متفقا ومختلفا فیجوز نسخ الکتاب بالکتاب والسنۃ وکذا یجوز نسخ السنۃ بالسنۃ و بالکتاب

فہذا صح عندنا خلافا للشافعی رح فی المختلف فلا یجوز عندہ الا نسخ الکتاب بالکتاب والسنۃ بالسنۃ لانہ لو جاز

نسخ الکتاب بالسنۃ لیقول الطاعنون ان الرسول صلعم اول من کذب اللہ فکیف نؤمن بہ ولو جاز نسخ السنۃ

بالکتاب لیقول الطاعنون بان اللہ تعالی کذب رسولہ فکیف نصدق قولہ قلنا مثل ہذا الطعن

١٧٨

لا مفر عنه في التحقق ايضا وهو صادر من استهزاء الجاهلين فلا يعبأ به وتمسك
الشافعي رح ايضا في عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله عم اذا روي لكم عني حديث
فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقه فاقبلوه والا فردوه فكيف ينسخ بها وفي عدم
جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فلو نسخت السنة به لم تصلح بيانا
له قلنا لما كان النسخ بيان مدة الحكم المطلق جاز ان يبين الله كلام رسوله ورسوله كلام
ربه فمثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ آيات العفو والصفح بآيات القتال ونسخ السنة بالسنة قوله
عم اني كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ونسخ السنة بالكتاب ان التوجه
في الصلوة الى بيت المقدس في وقت قدوم المدينة كان ثابتا بالسنة بالاتفاق ثم
نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ الكتاب بالسنة مثل قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد
اي بعد التسع نسخ بما روت عائشة رض ان النبي عم اخبرها بان الله تعالى اباح له من النساء ما شاء و
قيل هو منسوخ بالآية التي قبلها في التلاوة اعني قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن
الآية فانه سيق للمنة باحلال الانواع الكثيرة لا وقوله تعالى ترجي من تشاء منهن وتؤوي اليك
من تشاء وهكذا كل ما اوردوا في نظير نسخ الكتاب بالسنة فقد وجدنا فيه نسخ الكتاب بالكتاب لقطع
النظر عن السنة على ما جرت في التفسير الاحمدي ولما فرغ عن بيان اقسام الناسخ شرع في بيان اقسام
المنسوخ من الكتاب فقال والمنسوخ انواع التلاوة والحكم جميعا وهو نسخ من القرآن في حيوة الرسول عم بالانساء
كما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة في ضمن ثلثمائة آية والآن بقيت على ما في
المصاحف في ضمن سبعين آية وكما روي ان سورة الطلاق كانت تعدل سورة البقرة والآن بقيت على ما في المصاحف في ضمن
عشر آية والحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى لكم دينكم ولي دين ونحوه قد سبعين آية كلها منسوخة بآيات القتال وقيل مائة و
عشرون آية في باب القتال منسوخة بآيات القتال وسنوضحه في كتاب القتال عشرون آية منسوخة التلاوة
على ما اصحاب الاتقان وعندي انها زائدة على عشرين الى الاربعين او اكثر وعلم هذا كله فرض على الذي
يعمل بالقرآن ليميز الناسخ من المنسوخ ويعمل بالناسخ دون المنسوخ وقد بينت كل ذلك بالتفصيل

في التفسير الاحمدي بما لا مزيد عليه في كتب الحنفية بيح وان مثبية الشافي باطول منه
في كتبهم والتلاوة دون الحكم مثل قوله تع الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله
عزيز حكيم ومثل قراءة ابن مسعود رض فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام متتابعات بابوت متتابعات
وقوله فاقطعوا ايمانهما مكان فح لا يديهما والنسخ وصف في الحكم بان ينسخ عمومه واطلاقه ويبقى اصله
مثل الزيادة على النص كزيادة مسح الخفين على غسل الرجلين الثابت بالكتاب فان الكتاب
يقتضي ان يكون الغسل هو الوظيفة للرجلين سواء كان متخففا اولا والحديث المشهور نسخ هذا
الاطلاق وقال انما الغسل اذا لم يكن لابس الخفين فالآن صار الغسل بعض الوظيفة فانه نسخ
عندنا وعند الشافعي تخصيص بيان فلا يجوز عندنا الا بالخبر المتواتر والمشهور كسائر النسخ وعنده
يجوز بخبر الواحد والقياس كما في البيان حتى اثبت زيادة النفي على الجلد بخبر الواحد هو قوله
عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فانه خبر واحد يجوز الزيادة به على الكتاب الدال على الجلد فقط
عنده وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل المقيد بالايمان
فانه يجوز الزيادة به على نص الكتاب الدال على الاطلاق ومثل هذا كثير بيننا وبينه وانما خصصنا هذا
التقسيم بالكتاب لانه يتعلق بنظم التلاوة وجواز الصلوة ومعناه وجوب العمل والاطلاق فيجوز ان ينسخ
احدهما دون الآخر وان ينسخا جميعا وان ينسخ اطلاقه دون ذاته بخلاف السنة فانه لا يتعلق بنظمها احكام
ولا يزاد على الخبر المشهور بخبر آخر في عرف الشرع فلم يجر هذا التقسيم فيها ولما فرغ المص عن تقسيم البيان شرع
في بيان السنة الفعلية اقتداء لفخر الاسلام وكان ينبغي ان يذكرها بعد السنة القولية متصلا كما فعله
صاحب التوضيح فقال **فصل** افعال النبي عم سوى الزلة اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض انما
استثنى الزلة لان المقصود البيان اقتداء الامة به والزلة ليست مما يقتدى به وهي اسم لفعل حرام
فيه بسبب القصد لفعل مباح فلم يكن بقصد للحرام ابتداء ولا يستقر عليه بعد الوقوع كمثل من حنى في الطريق
فخر منه ثم قام على حاله انما كان من قصده المرور دونما استقر عليه كما كان من قصد موسى عم باليضرب بالقبطي فوقع
بالقتل فلم يكن القتل مقصوده ولم يبق عليه بل قد تعالى ابن عمل الشيطان لكن بين التقييم النسبة الينا الى الاكثر
حقيقة لم يكن شيء اوحيا اصيلا الا بانه ليل فيه شبهة كانت الا لان ما قطعيه حق ثم اختلفوا في اقتدائه

لم يقصد عنه سهوا ولم تكن طبعا ولم تكن مخصوصة به فقال البعض يجب التوقف فيه حتى يظهر ان النبي

عم على اي جهة فعله من الاباحة والندب والوجوب وقال البعض يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع وقال

الكرخي يعتقد فيه الاباحة لتيقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب والندب والمصنف تمسك بهذا كله وبين ما

هو المختار عنده فقال والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله صلعم واقعا على جهة من الوجوب او الندب

او الاباحة نقتدي به في ايقاعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص فما كان واجبا عليه يكون واجبا

علينا وما كان مندوبا عليه يكون مندوبا علينا وما كان مباحا له يكون مباحا لنا وما لم نعلم على اي جهة

فعله قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة لانه لم يفعل حراما او مكروها البتة فلا بد ان يكون

مباحا ولما فرغ عن تقسيم السنة في حقنا شرع في تقسيمها في حقه في بيان طريقه في اظهار احكام

الشرع بالوحي فقال الوحي نوعان ظاهر وباطن فالظاهر ثلثة انواع الاول ما ثبت بلسان الملك ووقع

جبرئيل عم فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ اي سمع النبي عم بعد علم النبي عم بانه جبرئيل عم باية قاطعة نفي

الشك والاشتباه في انه جبرئيل عم او لا وهو الذي انزل عليه بلسان الروح الامين عم يعني القران

الذي قال الله تعالى في حقه قل نزله روح القدس من ربك بالحق والثاني ما تبين له بقوله او ثبت عنده

صلعم باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عم ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا

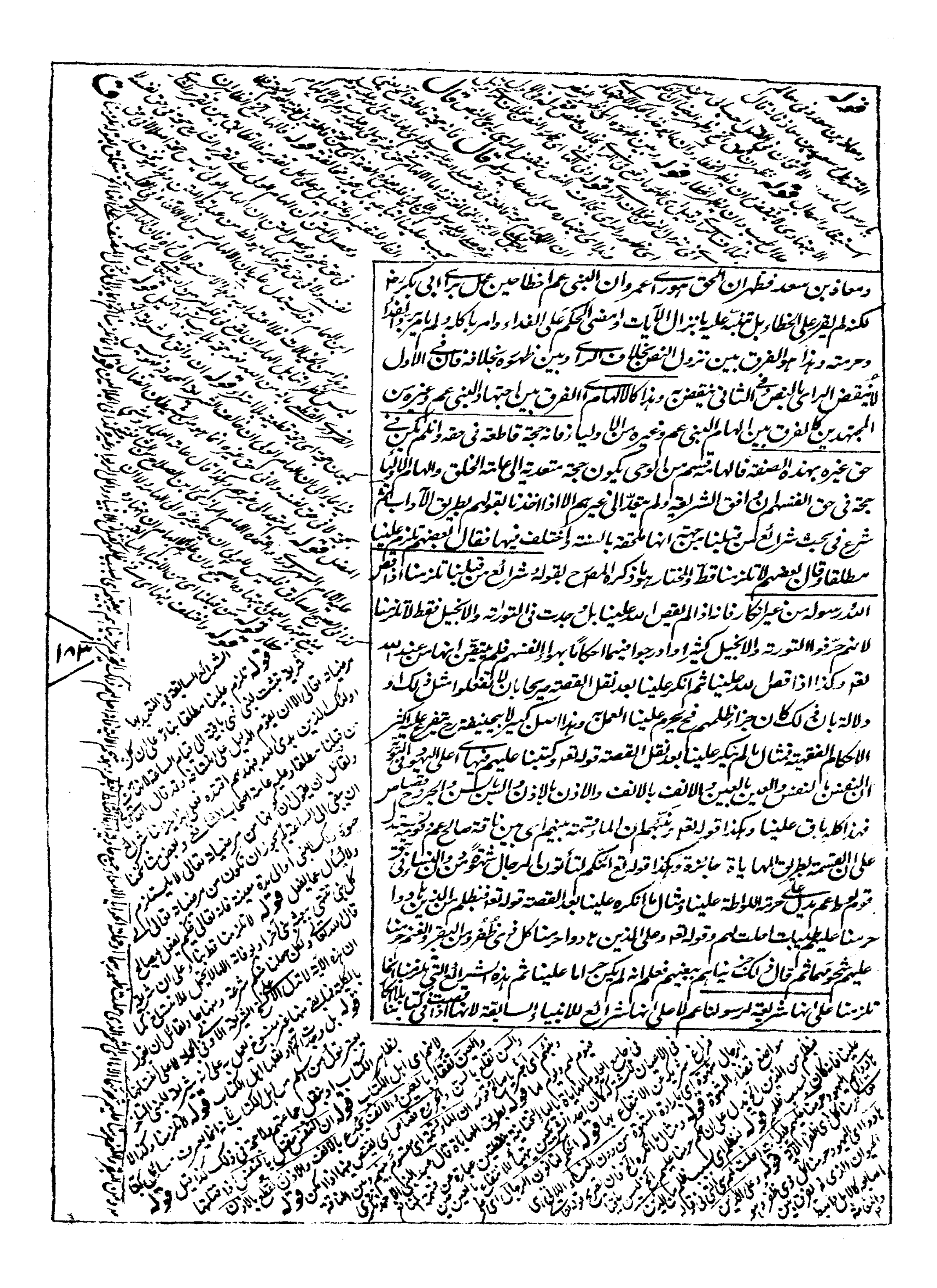
لن تموت حتى تستكمل رزقها والثالث ما تبين له بقوله او تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان اراه بنور من

عنده وهذا هو المسمى بالالهام ويشترك فيه الاولياء ايضا لكن الهامهم يحتمل الخطاء والصواب والهامه عم

لا يحتمل الا الصواب ولم يذكر ما كان بالهاتف لانه لم يكن من شانه عم او لم تثبت به احكام الشرع وكذا

لم يذكر ما كان في المنام لانه كان في ابتداء النبوة ولم تثبت به احكام الشرع والباطن

ما ينال بالاجتهاد وبالتأمل في الاحكام المنصوصة بان يستنبط علة في احكام المنصوصة
ويقيس عليه ما لم يعلم حاله بالنص كما كان شأن سائر المجتهدين فابى بعضهم ان يكون
هذا من حظه عم لان الله تعالى قال ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فكل ما تكلم
لا بد ان يكون ثابتا بالوحي والاجتهاد ليس كذلك فلا يكون هذا شأنه والجواب
ان المراد بهذا الوحي هو القرآن دون كل ما تكلم به ولئن سلم انه عام فلا نسلم ان اجتهاده
ليس بوحي بل هو وحي باطن باعتبار المآل والقرار عليه وعندنا هو مأمور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه اذا
نزلت الحادثة بين يديه يجب عليه ان ينتظر الوحي ولا يعجل بها الى ثلثة ايام او الى ان يخاف
فوت الغرض ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار فان كان اصاب في الرأي لم ينزل الوحي
عليه في تلك الحادثة وان كان اخطأ في الرأي نزل الوحي المتنبهة على الخطأ وما يقر على الخطأ قط
بخلاف سائر المجتهدين فانهم ان اخطأوا يبقى خطاؤهم الى يوم القيمة وهذا معنى قوله الا انه معصوم
عن القرار على الخطأ بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالرأي من المجتهد لانه فانهم يقررون على الخطأ
ولا يعصمون عن القرار عليه ونظائره كثيرة في كتب الاصول منها انه لما اسر سارى بدر وهم سبعون نفرا
من الكفار فشاور عم اصحابه في حقهم فتكلم كل منهم برأيه فقال ابو بكر رض هم قومك واهلك خذ منهم فداء ينفعنا
ونخليهم احرار العلهم يوفقون بالاسلام بعد ذلك فقال عمر رض مكن نفسك من قتل عباس ومكن عليا من
قتل عقيل وحمزة من قتل فلان ليقتل كل واحد منا قريبه فقال عم ان الله ليلين قلوب رجال كالماء ويشدد
قلوب رجال كالحجارة مثلك يا ابا بكر كمثل ابراهيم حيث قال فمن تبعني فانه مني ومن عصاني
فانك غفور رحيم ومثلك يا عمر كمثل نوح حيث قال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا ثم
استقر رأيهم على رأى ابى بكر رض فامر باخذ الفداء وقال لتستشهدن في احد بعدهم فقالوا قبلنا
فلما اخذوا الفداء نزل عليه قوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض
الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فكلوا مما غنمتم
حلالا طيبا واتقوا الله ان الله غفور رحيم فبكى رسول الله صلعم وبكى الصحابة كلهم وقال لو نزل العذاب ما نجى احد منا الا عمر

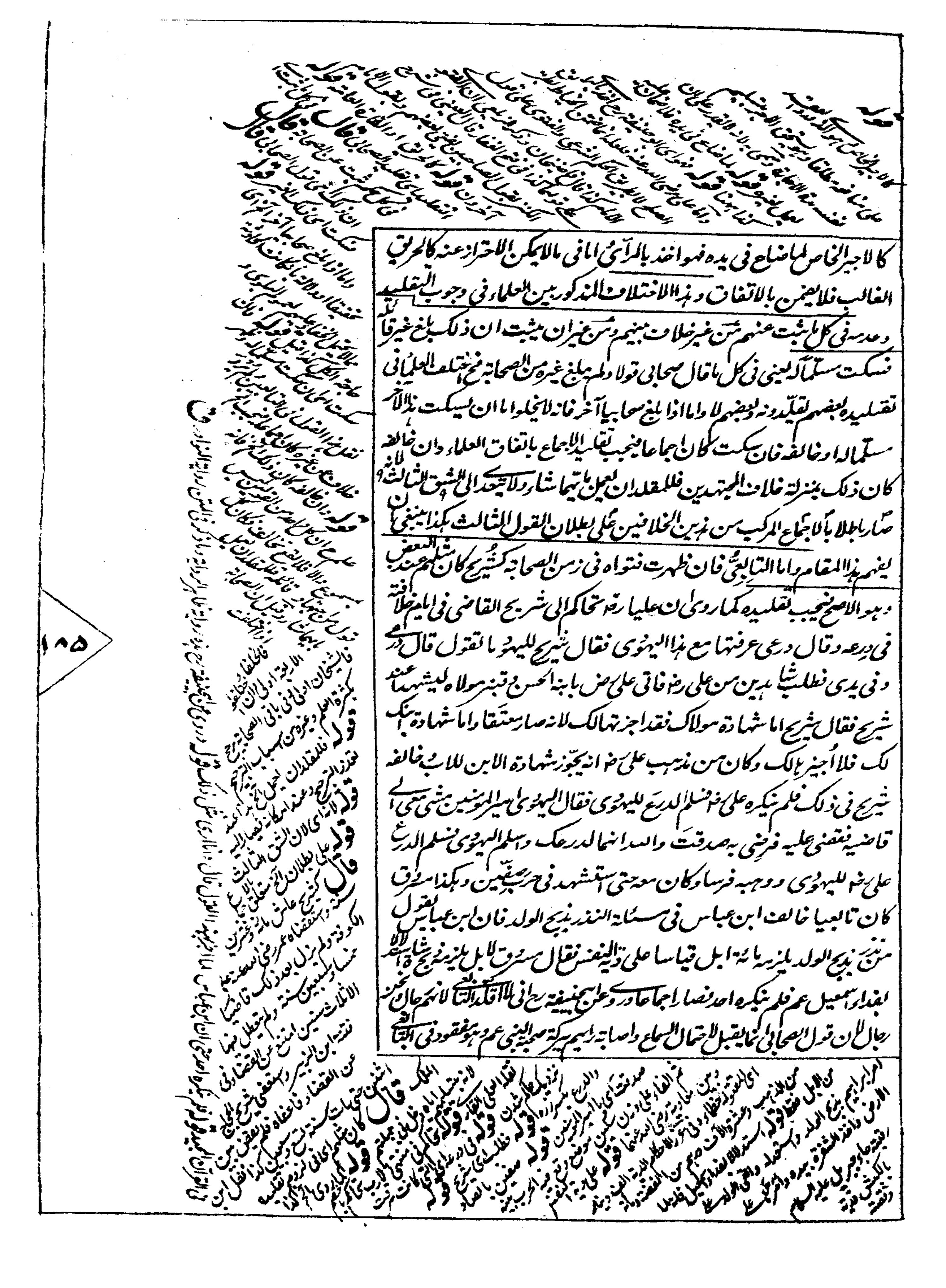


ومعاذ بن سعد فظهر ان الحق هو رأى عمر وان النبي عم اخطأ حين عمل برأى ابى بكر رض
لكنه لم يقر على الخطاء بل تنبه عليه بانزال الآيات او مضى الحكم على الفداء وامر باكله ولم يرد الفداء
وحرمته وهذا هو الفرق بين نزول النص بخلاف الرأى وبين ظهوره بخلافه فان في الاول
لا ينقض الرأى بالنص وفي الثاني ينقض به وهذا كالالهام اى الفرق بين اجتهاد النبي عم وغيره من
المجتهدين كالفرق بين الهام النبي عم وغيره من الاولياء فانه حجة قاطعة في حقه وانه لم يكن في
حق غيره بهذه الصفة فالهامه قسم من الوحي يكون حجة متعدية الى عامة الخلق والهام الاولياء
حجة في حق انفسهم ان وافق الشريعة ولم يتعد الى غيرهم الا اذا اخذنا بقولهم بطريق الآداب ثم
شرع في بحث شرائع من قبلنا من حيث انها ملحقة بالسنة واختلف فيها فقال بعضهم تلزم علينا
مطلقا وقال بعضهم لا تلزمنا قط والمختار هو ما ذكره المصنف بقوله شرائع من قبلنا تلزمنا اذا قص
الله ورسوله من غير انكار فانه اذا لم يقص الله علينا بل وجدت في التورية والانجيل فقط لا تلزمنا
لانهم حرفوا التورية والانجيل كثيرا وادرجوا فيهما احكاما باهواء انفسهم فلم يتيقن انها من عند الله
تعالى وكذا اذا قص الله علينا ثم انكر علينا بعد نقل القصة صريحا بان لا تفعلوا مثل ذلك او
دلالة بان في ذلك كان جزاء ظلمهم فيحرم علينا العمل به وهذا اصل كبير لابي حنيفة رح تتفرع عليه اكثر
الاحكام الفقهية فمثال ما لم ينكر علينا بعد نقل القصة قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها اى على اليهود في التورية
ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص
فهذا كله باق علينا وكذا قوله تعالى ونبئهم ان الماء قسمة بينهم اى بين ناقة صالح عم وقومه يدل
على ان القسمة بطريق المهاياة جائزة وكذا قوله تعالى انكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء اى
قوم لوط عم يدل على حرمة اللواطة علينا ومثال ما انكره علينا بعد القصة قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا
حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر ومن البقر والغنم حرمنا
عليهم شحومهما ثم قال ذلك جزيناهم ببغيهم فعلم انه لم يكن حراما علينا ثم هذه الشرائع التي تلزمنا انما
تلزمنا على انها شريعة لرسولنا عم لا على انها شرائع للانبياء السابقة لانها اذا قصت في كتابنا بلا انكار

١٨٣

صارت تلك جزء من ديننا وقد قال الله تعالى لنبينا عم اولئك الذين هدى الله فبهدٰهم اقتده ثم شرع في بيان تقليد الصحابة رض الحاقا بابحاث السنة فقال تقليد الصحابي واجب يترك به القياس اي قياس التابعين ومن بعدهم لان قياس الصحابي لا يترك بقول صحابي آخر لاحتمال السماع من الرسول صلعم بل هو الظاهر في حقه وانهم لم يسندوا اليه ولئن سلم انه ليس مسموعا منه بل هو رأيه فرأي الصحابي اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا احوال التنزيل واسرار الشريعة فلهم مزية على غيرهم وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس لانه تعين جهة السماع منه بخلاف ما اذا كان مدركا بالقياس لانه يحتمل ان يكون هو رأيه اخطأ فيه فلا يكون حجة على غيره وقال الشافعي رح لا يقلد احد منهم سواء كان يدرك بالقياس اولا لان الصحابة كان يخالف بعضهم بعضا وليس احدهم اولى من الآخرين فتعين البطلان وقد اتفق عمل اصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس يعني ان ابا حنيفة رح وصاحبيه كلهم متفقون بتقليد الصحابي كما في اقل الحيض فان العقل قاصر يدرك فعملنا جميعا بما قالت عائشة رض اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلثة ايام ولياليها واكثره عشرة وشراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن الاول فان القياس يقتضي جوازه ولكنا قلنا بحرمته جميعا عملا بقول عائشة رض لتلك المرأة وقد باعت بعد ما شرت بثمانمائة من زيد بن ارقم بستمائة بئس ما شريت واشتريت ابلغي زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل حجه وجهاده مع رسول الله صلعم ان لم يتب واختلف عملهم في غيره اي عمل اصحابنا في غير ما لا يدرك بالقياس بل فيما يدرك بالقياس فان بعضهم يعملون بالقياس وبعضهم يعملون بقول الصحابي كما في اعلام قدر رأس المال فان ابا حنيفة رح يشترط اعلام قدر رأس المال في السلم اذا كان مشارا اليه عملا بقول ابن عمر رض وابو يوسف ومحمد رح لم يشترط عملا بالرأي لان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية وحي كفاية فلا يحتاج الى التسمية والاجير المشترك كالقصار اذا ضاع الثوب في يده فانهما يضمنانه لما ضاع في يده فيما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها تقليدا لعلي رض حيث ضمن الخياط صيانة لاموال الناس وقال ابو حنيفة رح انه امين فلا يضمن

مشترك قوله كالقصار في منتهى الارب قصار گازر قوله اذا ضاع الثوب اي بلا صنعه قوله فانهما اي الصاحبين قوله تقليدا لعلي رضي الله عنه ولامام المسلمين الى بكر الصديق وعمر الفاروق رضي الله عنهما قوله حيث ضمن الخياط الخ كما رواه ابن ابي شيبة كذا قيل واورده علي القاري ايضا قوله فلا يضمن لان الضمان اما ضمان



كالاجير الخاص لما ضاع في يده فهو اخذ بالرأي اما في ما لا يمكن الاحتراز عنه كالحرق الغالب فلا يضمن بالاتفاق وهذا الاختلاف المذكور بين العلماء في وجوب التقليد وعدمه في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف منهم ومن غير ان يثبت ان ذلك بلغ غير قائله فسكت مسلما له يعني في كل ما قال صحابي قولا ولم يبلغ غيره من الصحابة فح اختلف العلماء في تقليده فبعضهم يقلدونه وبعضهم لا واما اذا بلغ صحابيا آخر فانه لا يخلو اما ان يسكت هذا الآخر مسلما له او خالفه فان سكت كان اجماعا فيجب تقليد الاجماع باتفاق العلماء وان خالفه كان ذلك بمنزلة خلاف المجتهدين فللمقلد ان يعمل بايهما شاء ولا يتعدى الى الشق الثالث لانه صار باطلا بالاجماع المركب من هذين الخلافين على بطلان القول الثالث هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام واما التابعي فان ظهرت فتواه في زمن الصحابة كشريح كان مثلهم عند البعض وهو الاصح فيجب تقليده كما روي ان عليا رض تحاكم الى شريح القاضي في ايام خلافته في درعه وقال درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي وفي يدي فطلب شاهدين من علي رض فاتى علي رض بابنه الحسن رض وقنبر مولاه ليشهدا عنده شريح فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها لك لانه صار معتقا واما شهادة ابنك لك فلا اجيزها لك وكان من مذهب علي رض انه يجوز شهادة الابن للاب فخالفه شريح في ذلك فلم ينكره علي رض فسلم الدرع لليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي به صدقت والله انها الدرع لك واسلم اليهودي فسلم الدرع علي رض لليهودي ووهبه فرسا وكان معه حتى استشهد في حرب صفين وهكذا مسروق كان تابعيا خالف ابن عباس في مسئلة النذر بذبح الولد فان ابن عباس يقول من نذر بذبح الولد يلزمه مائة ابل قياسا على دية النفس فقال مسروق لا بل يلزمه ذبح شاة استدلالا بفداء اسمعيل عم فلم ينكره احد فصار اجماعا وعن ابي حنيفة رح اني لا اقلد التابعي لانهم رجال ونحن رجال لان قول الصحابي انما يقبل لاحتمال السماع واصابة رأيهم ببركة صحبة النبي عم وهو مفقود في التابعي

وهو مختار شمس الائمة وهذا كله اذا ظهرت فتواه في زمن الصحابة رض واما اذا لم تظهر فتواه ولم يزاحمهم في الرأي كان مثل سائر ائمة الفتوى لا يصح تقليده ولما فرغ عن اقسام السنة شرع في بيان الاجماع فقال

باب الاجماع

وهو في اللغة الاتفاق وفي الشريعة اتفاق مجتهدين صالحين من امة محمد عم في عصر واحد على امر قولي او فعلي ركن الاجماع نوعان عزيمة وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق اي اتفاق الكل على الحكم بان يقولوا اجمعنا على هذا ان كان ذلك الشيء من باب القول وشروعهم في الفعل ان كان من بابه اي كان ذلك الشيء من باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا في المضاربة او المزارعة او الشركة كان ذلك اجماعا منهم على شرعيتها ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض اي يتفق بعضهم على قول او فعل وسكت الباقون منهم ولا يردون بعد بلوغه اليهم ومضي مدة التأمل وهي ثلثة ايام او مجلس العلم ويسمى هذا اجماعا سكوتيا وهو مقبول عندنا وفيه خلاف الشافعي رح لان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة ولا يدل على الرضا كما روي عن ابن عباس انه خالف عمر رض في مسئلة العول فقيل له هلا اظهرت حجتك على عمر رض فقال كان رجلا مهيبا فهبته ومنعتني درته والجواب ان هذا غير صحيح لان عمر رض كان اشد انقيادا لاستماع الحق من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير لي ما لم اسمع وكيف يظن في حق الصحابة التقصير في امور الدين والسكوت عن الحق في موضع الحاجة وقد قال عم الساكت عن الحق شيطان اخرس واهل الاجماع من كان مجتهدا صالحا الا فيما يستغني فيه عن الاجتهاد ليس فيه هوى ولا فسق صفة لقوله مجتهدا اي قال اهل الاجماع من كان مجتهدا صالحا الا فيما يستغني عن الرأي فانه لا يشترط فيه اهل الاجتهاد بل لا بد فيه من اتفاق الكل

من الخواص والعوام حتى لو خالف واحد منهم لم يكن اجماعا كنقل القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكوة واستقراض الخبز والاستحمام وقال ابو بكر الباقلاني ان الاجتهاد ليس بشرط في المسائل الاجتهادية ايضا ويكفي قول العوام في انعقاد الاجماع والجواب انهم كالانعام وعليهم ان يقلدوا المجتهدين ولا يعتبر خلافهم فيما يجب عليهم من التقليد وكونه من الصحابة او من العترة لا يشترط يعني قال بعضهم لا اجماع الا للصحابة لان النبي عم مدحهم واثنى عليهم الخير فهم الاصول في علم الشريعة وانعقاد الاحكام وقال بعضهم لا اجماع الا للعترة عم اي نسله واهل قرابته لانه عم قال اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي وعندنا شيء من ذلك ليس بشرط بل يكفي المجتهدون الصالحون فيه وما ذكرتم انما يدل على فضلهم لا على ان اجماعهم حجة دون غيرهم وكذا اهل المدينة او انقراض العصر اي كذلك لا يشترط كون اهل الاجماع اهل المدينة او انقراض عصرهم قال مالك رح يشترط فيه كونهم من اهل المدينة لانه عم قال ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطاء ايضا خبث فيكون منفيا عنها والجواب ان ذلك لفضلهم ولا يكون دليلا على ان اجماعهم حجة لا غير وقال الشافعي رح يشترط فيه انقراض العصر وموت جميع المجتهدين فلا يكون اجماعهم حجة ما لم يموتوا لان الرجوع قبله محتمل ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار قلنا النصوص الدالة على حجية الاجماع لا تفصل بين ان يموتوا او لم يموتوا وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابي حنيفة رح يعني اذا اختلف اهل عصر في مسئلة وماتوا عليه ثم يريد من بعدهم ان يجمعوا على قول واحد منهما قيل لا يجوز ذلك الاجماع عند ابي حنيفة رح وليس كذلك في الصحيح بل الصحيح انه ينعقد عنده اجماع متأخر ويرتفع الخلاف السابق من البين نظيره مسئلة بيع ام الولد فانه عند عمر رض لا يجوز وعند علي رض يجوز ثم بعد ذلك اجمعوا على عدم جواز بيعها فان قضى القاضي بجواز بيعها لا ينفذ عند محمد رح لانه مخالف للاجماع اللاحق ويجوز عند ابي حنيفة رح في رواية الكرخي عنه

لاجل الاختلاف السابق وابو يوسف رح في رواية معه وفي رواية مع محمد رح لم يشترط اجماع الكل وخلاف الواحد مانع كخلاف الاكثر يعني في حين انعقاد الاجماع لو خالف واحد كان خلافه معتبرا ولا ينعقد الاجماع لان لفظ الامة في قوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة يتناول الكل فيحتمل ان يكون الصواب مع المخالف وقال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع باتفاق الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله عم يد الله على الجماعة فمن شذ شذ في النار والجواب ان معناه بعد تحقق الاجماع من شذ وخرج منه دخل في النار وحكمه في الاصل اي ثبت المراد شرعا على سبيل اليقين يعني ان الاجماع في الامور الشرعية في الاصل يفيد اليقين والقطعية فيكفر جاحده وان كان في بعض المواضع بسبب العارض لا يفيد القطع كالاجماع السكوتي لقوله تع وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وصفهم بالوسطية والعدالة فيكون اجماعهم حجة وكذا قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس والخيرية انما يكون باعتبار كمالهم في الدين فيكون اجماعهم حجة وكذا قوله تع ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى فجعلت مخالفة المومنين مثل مخالفة الرسول فيكون اجماعهم كخبر الرسول حجة قطعية وامثاله وقد ضل بعض المعتزلة والروافض فقالوا ان الاجماع ليس بحجة لان كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطئا فكذا الجميع ولا يدرون قوة الحبل الموصل من الشعرات امثاله ثم انهم اختلفوا في ان الاجماع هل يشترط في انعقاده ان يكون له داع مقدم عليه من دليل ظني او ينعقد مجازفة بلا دليل باعث عليه بالالهام وتوفيق من الله بان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب فقيل لا يشترط له الداعي والاصح المختار

١٦٩

انه لا بد من داع على ما قال المصنف والداعي قد يكون من اخبار الاحاد والقياس
اما اخبار الاحاد فكاجماعهم على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض والداعي اليه قوله عم
لا تبيعوا الطعام قبل القبض واما القياس فكاجماعهم على حرمة الربوا في الارز والداعي
اليه القياس على الاشياء الستة وفي قوله قد يكون اشارة الى ان الداعي قد يكون
من الكتاب ايضا كاجماعهم على حرمة الجدات وبنات البنات لقوله تع حرمت عليكم امهاتكم
وبناتكم وقيل لا يجوز ذلك اذ عند وجود الكتاب والسنة المشهورة لا يحتاج الى الاجماع ثم بين
المصنف انه لا بد لنقل الاجماع الينا من الاجماع فقال اذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع
كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر فيكون موجبا للعلم والعمل قطعا كاجماعهم على
كون القرآن كتاب الله تع وفرضية الصلوة وغيرها واذا انتقل الينا بالافراد كان كنقل السنة
بالاحاد فانه يوجب العمل دون العلم مثل خبر الاحاد كقول عبيدة السلماني اجتمع الصحابة على محافظة الاربع
قبل الظهر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة ولم يتعرض لتمثيله بالخبر
المشهور اذ لا فرق بينه وبين المتواتر الا لعدم اشتهاره في قرن الصحابة وهذا لم يستقم ههنا لان الاجماع
لم يكن في زمن الرسول عم انما يكون في زمن الصحابة فبعده ليس الا احاد ومتواتر ثم هو على مراتب اي الاجماع في
نفسه مع قطع النظر عن نقله له مراتب في القوة والضعف واليقين والظن فالاقوى اجماع الصحابة نصا مثل ان
يقولوا جميعا اجمعنا على كذا فانه مثل الآية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده منه الاجماع على خلافة ابي بكر رض ثم الذي
نص البعض وسكت الباقون من الصحابة وهو المسمى بالاجماع السكوتي ولا يكفر جاحده وان كان من الادلة القطعية
ثم اجماع من بعدهم اي بعد الصحابة من اهل كل عصر على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم من الصحابة
فهو بمنزلة الخبر المشهور يفيد الطمانينة دون اليقين ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف اي اجتمعوا
على احد القولين ثم اجمع من بعدهم على قول احد فهذا دون الكل فهو بمنزلة خبر الواحد يوجب العمل دون العلم
ويكون مقدما على القياس كخبر الواحد والامة اذا اختلفوا في مسئلة في اي عصر كان على اقوال كان اجماعا
منهم على ان ما عداها باطل لا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر كما في الحامل المتوفى عنها زوجها قيل

تعتد بعدة الحامل وقيل بابعد الاجلين ولا يجوز ان تعتد بعدة الوفات اذا لم
تكن ابعد الاجلين وقيل هذا في الصحابة خاصة اي بطلان القول الثالث
في الصحابة فقط فانهم ان اختلفوا على قولين كان اجماعًا على بطلان
القول الثالث دون سائر الامة ولكن الحق ان بطلان
القول الثالث مطلق يجري في اختلاف كل عصر وهذا يسمى اجماعا مركبا لانه نشأ
من اختلاف قولين وهو اقسام قسم منها يسمى بعدم القائل بالفصل وقد بينها صاحب
التوضيح بما لا يتصور المزيد عليه وعندي ان هذا الاصل هو المنشأ لانحصار المذاهب في الاربعة
وبطلان الخامس المستحدث ولكن يرد عليه انه ان اريد بالاختلاف الاختلاف
مشافهة في زمان احد فينبغي ان يكون مذهب الشافعي واحمد بن حنبل رح باطلا
حين اختلف ابو حنيفة رح مع مالك رح في زمان واحد وان اريد بالاختلاف
اعم من ان يكون في زمان واحد او لا فكيف لا يعتبر اختلافنا كما اعتبر اختلاف
الشافعي واحمد بن حنبل رح والجواب عنه صعب قد بالغت في تحقيقه في التفسير الاحمدي
وبذلت جهدي وطاقتي فيه ولم يسبقني الى مثله احد فطالعه ان شئت ولما فرغ المصنف
عن بحث الاجماع شرع في بحث القياس فقال **باب القياس** القياس في اللغة التقدير
وفي الشرع تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة وانما فسر بهذا التفسير لانه اقرب
الى اللغة لقلة التغيير وما يتوهم انه لا يشمل القياس بين المعدومين كقياس
عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر لانه لا يطلق عليه الفرع
والاصل فباطل لانا لا نسلم انه لا يطلق الاصل والفرع على المعدوم وقيل هو
تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وهو باطل لان حكم الاصل قائم به لا يتعدى منه
وانما يتعدى مثله ولذا قيل هو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر
فاختير لفظ الابانة لان القياس مظهر لا مثبت وزيد لفظ المثل لان المعدى هو

191

مثل الحكم لا عين الحكم وانه حجة نقلا وعقلا وانما قال هذا لان لبعض الناس ينكرون القياس حجة لان الله تعالى قال ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ فلا يحتاج الى القياس ولان النبي عم قال لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا ولان القياس في اصله شبهة اذ لا يعلم ان هذا هو علة للحكم والجواب عن الاول ان القياس كاشف عما في الكتاب لا يكون مباينا له وعن الثاني ان قياس بني اسرائيل لم يكن الا للتعنت والعناد وقياسنا لاظهار الحكم وعن الثالث ان شبهة العلة في القياس لا تنافي العمل وانما تنافي العلم وذلك جائز اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لان الاعتبار رد الشئ الى نظيره فكانه قال قيسوا الشئ على نظيره وهو شامل لكل قياس سواء كان قياس المثلات على المثلات او قياس الفروع الشرعية على الاصول فيكون اثبات حجية القياس ثابتا بالنص وحديث معاذ معروف وهو ما روي ان النبي عم حين بعث معاذا الى اليمن قال له بما تقضي يا معاذ فقال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله صلعم قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي فقال عم الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله فلو لم يكن القياس حجة لانكره ولما حمد الله عليه وما يقال انه يناقض قول الله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شئ فكل شئ في القرآن فكيف يقال فان لم تجد في كتاب الله لانا نقول ان عدم الوجدان لا يقتضي عدم كونه في الكتاب واما المعقول فلان الاعتبار واجب لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وهو وارد في قضية عقوبات الكفار كما سيأتي فمعناه تأملوا فيما اصاب من قبلنا من المثلات العقوبات بالقتل والجلاء باسباب نقلت عنهم من العداوة وتكذيب الرسول لتكفوا عنها احترازا عن مثلها من الجزاء فيحصل من هذا التأمل فقيسوا يا اولي الابصار احوالكم باحوال هؤلاء الكفار وتأملوا انكم ان تقصدوا العداوة والتكذيب تبتلوا بالجلاء والقتل كما ابتلى اولئك الكفار هذا هو الثابت بعبارة النص والقياس الشرعي نظير هذا التأمل فكما ان العداوة علة العقوبة حكم فيتعدى من الكفار المعهودين الى حال كل من اولي الابصار كذلك

العلة الشرعية علة والحرمة حكم فيتعدى من المقيس عليه الى المقيس فتكون حجية القياس ح

بالدليل المعقول الحاصل ان قوله تع فاعتبروا يا اولي الالباب لما دل على وجوب رد كل

شئ الى نظيره الكلي فقط كان اثبات حجية القياس نقلا اثبتنا

باشارة النص لا بعبارته وان اختص بالتامل في العقوبات لورودها فيها كان اثبات حجية القياس

عقلا اثبتنا بدلالة النص لا بالقياس الا يلزم الدور كذلك التامل في حقائق اللغة لاستعارة

غيرها لما شائع بيان للاستدلال المعقول بوجه آخر وهو ان نتامل مثلا في حقيقة الاسد

وهو الهيكل المعلوم في نهاية الجرءة ونهاية الشجاعة ثم يستعار هذا اللفظ للرجل الشجاع بواسطة

الشركة في الشجاعة والقياس نظيره اي القياس الشرعي نظير كل واحد من التامل في العقوبات

للاحتراز عن اسبابها والتامل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها لها فيكون اثبات حجية القياس

عقلا بدلالة الاجماع لا بالقياس ليلزم الدور وبيانه اي بيان القياس في كونه ردا للشئ الى نظيره ثابت

في قوله عم الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة

بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا وكيلا بكيل ووزنا بوزن كان قوله مثلا بمثل

وقوله الحنطة يروى بالرفع اي بيع الحنطة بالحنطة مثل بمثل ويروى بالنصب اي بيعوا الحنطة

بالحنطة والحنطة بكيل قوبل بجنسه وقوله مثلا بمثل حال لما انه

كانه قيل بيعوا الحنطة بالحنطة حال كونهما متماثلتين والاحوال شروط والامر

للايجاب والبيع مباح فينصرف الامر الى الحال التي هي شرط فيكون المعنى

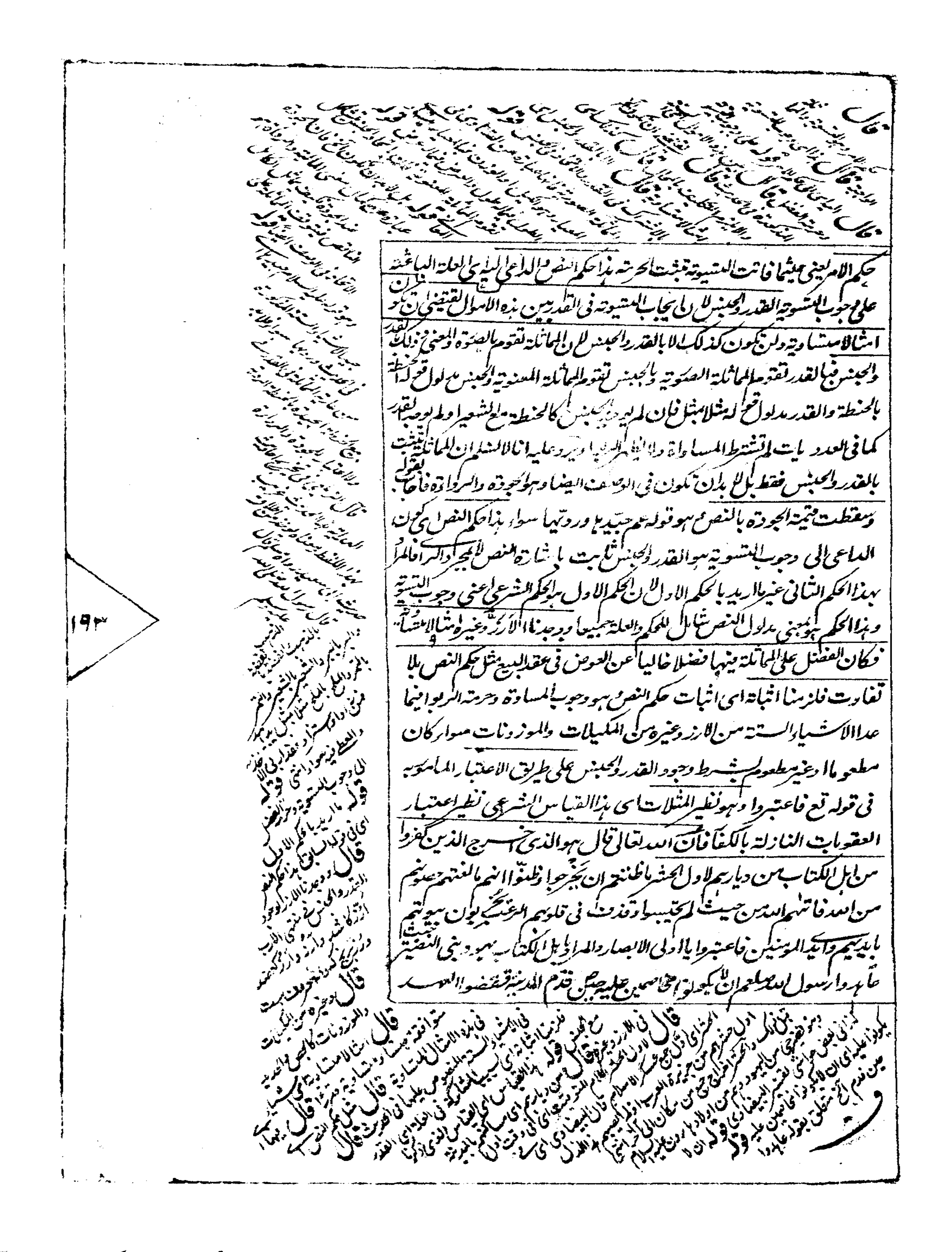
وجوب البيع بشرط التسوية والمماثلة لا وجوب لنفس البيع واراد بالمثل القدر

يعني الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات بدليل ما ذكر في حديث آخر كيلا

بكيل واراد بالفضل في قوله والفضل ربوا الفضل على القدر دون مطلق

الفضل حتى يجوز بيع حفنة بحفنتين وهكذا الى ان يبلغ نصف صاع فصار

حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر ثم الحرمة بناء على فوات



حكم الامر يعني حيثما فاتت التسوية ثبتت الحرمة هذا حكم النص والداعي اليه اي العلة الباعثة
على وجوب التسوية القدر والجنس لان ايجاب التسوية في القدر بين هذه الاموال يقتضي ان تكون
امثالا متساوية ولن تكون كذلك الا بالقدر والجنس لان المماثلة تتقوم بالصورة والمعنى وذلك
والجنس فبالقدر تتقوم المماثلة الصورية وبالجنس تتقوم المماثلة المعنوية والجنس مدلول قوله
بالحنطة والقدر مدلول قوله مثلا بمثل فان لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير او لم يوجد القدر
كما في العدديات لم تشترط المساواة ويرد عليه انا لا نسلم ان المماثلة تثبت
بالقدر والجنس فقط بل لا بد ان تكون في الوصف ايضا وهو الجودة والرداءة فاجاب بقوله
وسقطت قيمة الجودة بالنص وهو قوله عم جيدها ورديها سواء هذا حكم النص اي كون
الداعي الى وجوب التسوية هو القدر والجنس ثابت باشارة النص لا بمجرد الراي فالمراد
بهذا الحكم الثاني غير ما اريد بالحكم الاول لان الحكم الاول هو الحكم الشرعي اعني وجوب التسوية
وهذا الحكم بمعنى مدلول النص شامل للحكم والعلة جميعا ووجدنا الارز وغيره امثالا متساوية
وكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا
تفاوت فلزمنا اثباته اي اثبات حكم النص وهو وجوب المساواة وحرمة الربوا فيما
عدا الاشياء الستة من الارز وغيره من المكيلات والموزونات سواء كان
مطعوما او غير مطعوم بشرط وجود القدر والجنس على طريق الاعتبار المامور به
في قوله تع فاعتبروا وهو نظير المثلات اي هذا القياس الشرعي نظير اعتبار
العقوبات النازلة بالكفار فان الله تعالى قال هو الذي اخرج الذين كفروا
من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم
من الله فاتيهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم
بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار والمراد باهل الكتاب يهود بني النضير
عاهدوا رسول الله صلعم ان لا يكونوا عليه حين قدم المدينة فنقضوا العهد

فی وقعة احد فامرہم عمر بالخروج من المدینة فاستمہلوا عشرة ایام وطلبوا الصلح فابی
عم علیہم الا الجلاء فاخرجہم اللہ من المدینة لاول الحشر والاخراج حال کونکم یا ایہا المسلمون
ماظننتم ان یخرجوا وظنوا ای الیہود انہم مانعتہم حصونہم من اللہ فاتہم اللہ ای عذابہ
حکمہ بالجلاء من حیث لم یحتسبوا ذلک وقذف القی اللہ فی قلوبہم الرعب حال کونہم یخربون
بیوتہم بایدیہم وایدی المومنین لحاجتہم الی الخشب والحجارة فحملوا اثقالہم ہذہ علی جمال
کثیرة وخرجوا منہا واستوطنوا بخیبر ثم اخرجہم عمر من خیبر الی الشام ہذا التفسیر الآتیة
فالاخراج من الدیار عقوبة کالقتل حیث سوی بینہما فی قولہ ولو انا کتبنا علیہم ان
اقتلوا انفسکم او اخرجوا من دیارکم ما فعلوہ الا قلیل منہم والکفر یصلح داعیا الیہ فکلما
وجد الکفر ترتب علیہ الاخراج واول الحشر یدل علی تکرار ہذہ العقوبة وہو اجلاء
عمر ایاہم من خیبر الی الشام قیل حشرہم یوم القیمة ثم دعانا الی الاعتبار فی قولہ فاعتبروا
بالتامل فی معنی النص للعمل فیما لا نص فیہ فنعتبر احوالنا باحوالہم ونحترز عن مثل ما فعلوا
توقیا عن مثل ما نزل بہم فکذلک ہہنا ای فی القیاس الشرعی نتامل فی علة النص
فنعدیہا الی الفرع لنثبت حکم النص فیہ الاصول فی الاصل معلولة دفع لمن توہم انہ لا یلزم
ان یکون النص معلولا حتی یتعدی الی الفرع بالقیاس یعنی ان الاصل فی کل اصل من الکتاب
والسنة والاجماع ان یکون معلولا بعلة توجد فی الفرع وان کان یحتمل ان لا یکون معلولا
او یکون معلولا بعلة قاصرة لا توجد فی الفرع الا انہ لا ینبغی ان یکتفی بہذا القدر بل لابد
ذلک من دلالة التمییز ای دلیل یدل علی ان ہذہ ہی العلة لا غیر کما یعلم فی قولہ عم الحنطة بالحنطة
من المقابلة ومن قولہ مثلا بمثل کون القدر والجنس علة ولابد قبل ذلک من قیام الدلیل
علی انہ للحال شاہد ای علی ان ہذا النص فی الحال معلول مع قطع النظر عن کون الاصول فی
الاصل معلولة فقولہ للحال معناہ فی الحال وقولہ شاہد کنی بہ عن کونہ معلولا لانہ اذا کان معلولا بعلة
جامعة کان شاہدا علی حکم الفرع الحاصل ان ہہنا ثلثة امور الاول ان الاصل فی کل نص ان یکون معلولا الثانی

ان لابد من دليل مستقل يدل على ان هذا النص في الحال معلول لقطع النظر عن كونه اصلا والثاني ان لابد من دليل يميز العلة من غيرها ويبين ان هذا هو العلة دون ما عداه فاذا اجتمعت هذه الثلثة فلابد ان يكون القياس حجة ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشرط وركن وحكم ودفع فلابد من بيان هذه الاربعة لاجل محافظة قياسه ودفع قياس خصمه فشرطه ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر الظاهر ان الاصل هو المقيس عليه الباء في بحكمه داخل على المقصور المعنى ان لا يكون المقيس عليه كخزيمة مثلا مقصورا عليه حكمه بنص آخر اذ لو كان حكمه مقصورا عليه بالنص فكيف نقاس عليه غيره ولا يجوز ان يراد بالاصل النص الدال على حكم المقيس عليه ويكون الباء بمعنى مع اذ يكون المعنى ح ان لا يكون النص الدال على حكم المقيس عليه مخصوصا مع حكمه بنص آخر ولا شك ان النص الآخر هو النص الدال على حكم المقيس عليه كشهادة خزيمة وحده فانه مخصوص بقوله عم من شهد له خزيمة فهو حسبه ولا ينبغي ان يقاس عليه من هو على حاله منه كالخلفاء الراشدين اذ تبطل ح كرامة اختصاصه بهذا الحكم وقصته ما روى ان النبي عم اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاعرابي استيفاءه وقال هلم شهيدا فقال من يشهد لي ولم يحضرني احد فقال خزيمة انا اشهد يا رسول الله انك وفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عم كيف تشهد لي ولم تحضرني فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تأتينا به من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمن الناقة فقال عم من شهد له خزيمة فهو حسبه فجعلت شهادته كشهادة رجلين كرامة وتفضيلا على غيره مع ان النصوص اوجبت اشتراط العدد في حق العامة فلا يقاس عليه غيره وان لا يكون معدولا به عن القياس اي لا يكون الاصل مخالفا للقياس اذ لو كان هو بنفسه مخالفا للقياس فكيف يقاس عليه غيره كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا فانه مخالف للقياس اذ القياس يقتضي فساد الصوم به دا لمنا البقيـــــنـاه

لقوله عم للذي اكل ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك الله

فلا يقاس عليه الخاطئ المكره كما قاسهما الشافعي رح وان يتعدى الحكم الشرعي

الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه هذا الشرط وان كان واحدا

تسمية لكنه يتضمن شروطا اربعة احدها كون الحكم شرعيا لا لغويا الثاني تعديته بعينه

بلا تغيير والثالث كون الفرع نظير الاصل لا ادون منه والرابع عدم وجود النص

في الفرع وقد فرع المصنف على كل من هذه الاربعة تفريعا على ما سياتي وهذا هو راي جمهور

الاصوليين اقتداء لفخر الاسلام وقد ابتدع بعض الشارحين فقال انه يتضمن ست

شروط الاربعة منها هي المذكورة ولا تنافي التعدية وكون الحكم الشرعي ثابتا بالنص

لا فرعا لشئ آخر وهذا وان كان مما يستقيم لكن ليست له ثمرة صحيحة فلا يستقيم التعليل

لاثبات اسم الزنا للواطة لانه ليس بحكم شرعي تفريع على اول الشرط وهو كون الحكم

شرعيا فان الشافعي رح يقول الزنا سفح ماء محترم في محل مشتهى محرم وهذا المعنى موجود

في اللواطة بل هي فوقه في الحرمة والشهوة وتضييع الماء فيجري عليها اسم الزنا وحكمه واليه

ذهب ابو يوسف ومحمد رح وهذا يسمى قياسا في اللغة ولكنه فرق بين ان يعطي اللواطة اسم الزنا

وبين ان يجري عليها حكمه فقط لاجل اشتراك العلة فان الاول قياس في اللغة دون الثاني و

المجوزون له هم اكثر اصحاب الشافعي رح فانهم يعطون اسم الخمر لكل ما يخامر العقل قد قال لهم احد

من الحنفية لم تسمى القارورة قارورة فقالوا لانه يتقرر فيه الماء فقال ان بطنك ايضا يتقرر فيه

الماء فينبغي ان يسمى قارورة ثم قال لهم لم يسمى الجرجير جرجيرا فقالوا انه يتجرجر اي يتحرك على وجه الارض

فقال ان لحيتك ايضا تتحرك فينبغي ان تسمى جرجيرا فتحير وسكت ولا لصحة ظهار الذمي تفريع

على الشرط الثاني اي لا يستقيم التعليل لصحة ظهار الذمي كما علله الشافعي رح فيقول انه يصح طلاقه فيصح ظهاره كالمسلم

انه لم يوجد الشرط الثاني وهو التعدية الحكم بعينه لكونه الكون هذا التعليل تغيير الحرمة المتناهية بالكفارة



فی الاصل وهو المسلم اطلاقها فی الفرع عن الغایة الا ان ظهار المسلم ینتهی بالکفارة وظهار الذمی یکون موبدا اذ لیس هو اهلا للکفارة التی هی دائرة بین العبادة والعقوبة وقیل هو اهل للتحریر ولکن لیس اهلا للتحریر الذی یخلفه الصوم

ولا التعدیة الحکم من الناسی فی الفطر الی المکره والخاطی لان عذرهما دون عذره تفریع علی الشرط الثالث وهو کون الفرع نظیر الاصل فان الشافعی رح یقول لما عذر الناسی مع کونه عامدا فی نفس الفعل فلان یعذر الخاطی والمکره وهما لیسا بعامدین فی نفس الفعل اولی ونحن نقول ان عذرهما دون عذره فان النسیان یقع بلا اختیار وهو منسوب الی صاحب الحق وفعل الخاطی والمکره من غیر صاحب الحق فان الخاطی یذکر الصوم لکنه لقصر فی الاحتیاط فی المضمضة حتی دخل الماء فی حلقه والمکره اکره الانسان والحاجة الیه فلم یکن عذرهما کعذر الناسی فیفسد صومهما وقد فرعنا هما فیما سبق علی کون الاصل مخالفا للقیاس

ولا ضیر فیه فان اکثر المسائل تتفرع علی اصول مختلفة ولا یشترط الایمان فی رقبة کفارة الیمین والظهار لانه تعدیة الی ما فیه نص بتغییره تفریع علی الشرط الرابع وهو ان لا یکون النص فی الفرع وههنا النص المطلق عن قید الایمان موجود فی رقبة کفارة الیمین والظهار فلا ینبغی ان القیاس علی رقبة کفارة القتل وتقیید بالایمان مثلها کما فعله الشافعی رح لانه لا احتیاج الی القیاس مع وجود النص هذا فیما یخالف القیاس نص الفرع واما فیما یوافقه فلا باس بان یثبت الحکم بالقیاس والنص جمیعا کما هو دأب صاحب الهدایة یستدل لکل حکم بالمعقول والمنقول فمنهما علی انه لو لم یکن النص موجودا لثبت بالقیاس ایضا والشرط الرابع ان یبقی حکم النص بعد التعلیل علی ما کان قبله انما صرح بقید الرابع لئلا یتوهم ان الشرط الثالث لما تضمن شروطا اربعة کان هذا شرطا سابعا فاطلق الرابع تنبیها علی انه شرط واحد وهو یعنی بقاء حکم النص لا تغییر عما کان علیه سوا انه لتعدی الی الفرع نعم وانما خصصنا القلیل من قوله عم لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء بموجب السؤال یتعدی الیه وانه لم ان لا یتغیر حکم الاصل بعد التعلیل فی قوله عم لا تبیعوا الطعام بالطعام لما عللتم حرمة الربوا

بالقدر والجنس عديتم الى غير الطعام فقد خصصتم القليل من النص الدال على حرمة الربوا في القليل والكثير وانحصر تحريم حرمة الربوا على الكثير فقط فاجاب بانا انما خصصنا القليل من النص لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره في الاحوال ولن يثبت ذلك الا في الكثير يعني ان المساواة مصدر وقد وقع مستثنى من الطعام في الظاهر ولا يصلح ان يكون مستثنى منه في الحقيقة فلا بد من تاويل في احدهما فالشافعي رح ياول في المستثنى ويقول معناه لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بالطعام مساو فالطعام المساوي بالمساوي صار حلالا وما سواه كله يبقى حراما فبيع الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين تحت الحرمة وهي الاصل في الاشياء عنده ونحن ناول في المستثنى منه ونقدر هكذا لا تبيعوا الطعام بالطعام في حال من الاحوال الا في حال المساواة والاحوال ثلثة وهي المساواة والمفاضلة والمجازفة وكلها احوال الكثير فتحل منه المساواة وتحرم المفاضلة والمجازفة والقليل غير متعرض اصلا لا في المستثنى ولا في المستثنى منه فيبقى على الاصل الذي هو الاباحة فيجوز بيع الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين لا يقال ان القلة ايضا حال فتبقى في المستثنى منه فتكون حراما الا انا نقول انها حال بعيد غير متداول في العرف والاقرب بالمساواة الحال التي للكثير فلا يراد بالمستثنى منه الاحوال الكثيرة لا القليل فصار التغير بالنص اي بدلالة النص حال كونه صاحبا للتعليل لا اي بالتعليل كما ظننتم انما سقط حق الفقير في الصورة جواب سوال آخر تقريره ان الشرع اوجب الشاة في زكوة السوائم حيث قال عم في خمس من الابل شاة وانتم عللتم صلاحيتها للفقير بانها مال صالح للحوائج وكل ما كان كذلك يجوز اداءه فيجوز اداء القيمة ايضا اليه فابطلتم قيد الشاة المفهومة من النص صريحا فاجاب بانه انما سقط حق الفقير في صورة الشاة وتعدي الى القيمة بالنص لا بالتعليل اي لانه تعالى وعد لارزاق الفقراء بل ارزاق تمام العالم في قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقسم لكل واحد منهم طرق المعاش فاعلى الاغنياء من الزراعة والتجارة والكسب

ثم اوجب ما لا يسمى على الاغنياء لنفسه وهو الشاة التي يأخذها الله تعالى اولا في يده كما قيل الصدقة
تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير ثم امر بانجاز المواعيد من ذلك المسمى الذي اخذه
بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية وانما لم يعطها من اغنيائهم ثم ردها
الى فقرائهم وانما فعل كذلك لئلا يتوهم احد ان الله لم يرزق الفقراء ولم يوف لعهده في
حقهم بل رزقهم الاغنياء ولهذا قيل ان اللام في قوله للفقراء لام العاقبة لا لام التمليك لان
الله تعالى يملكها ويأخذها ثم يعطيها الفقراء من عند نفسه كما يعطي الاغنياء كذلك ولكن
الحيلة مع اختلاف المواعيد اي ذلك المسمى الذي هو الشاة لا تحمل انجاز المواعيد مع اختلافها
وكثرتها فان المواعيد الخبز والادام والحطب واللباس وامثاله والشاة لا توفي الا بالادام فكان
اذنا بالاستبدال دلالة بان يستبدل الشاة بالنقدين فيقضي منهما كل حوائجه واعترض عليه بانه انما
يكون اذنا بذا اذا كانت ارزاقهم منحصرة على الشاة بل اعطاهم الحنطة من صدقة الفطر واعطاهم
الحبوب من العشر واعطاهم الكسوة من كفارة اليمين واعطاهم الاجناس الاخر من
خمس الغنيمة واجيب بان الزكوة لا تخلو عنها بلد من بلاد المسلمين اذ هي فرض كالصلوة
فكان المصرف الاصلي للفقراء هي الزكوة بخلاف الغنيمة فانه قلما تقع الغنيمة بين
المسلمين وان وقعت فقلما تقسم على نحو الشريعة وكذا الكفارة اذ ربما لم يكن احد
منهم حانثا مدة مديدة وكذا العشر اذ ربما لم يزرع الارض العشرية احد وكذا صدقة الفطر
اذ ربما لم يخرجها احد وليس لها مطالب من الله اصلا فلم تبق الا الزكوة فكانت
هي مرجع كل الحوائج وركنه ما جعل علما على حكم النص وهو المعنى الجامع المسمى علة
سماه ركنا لان مدار القياس عليه لا يقوم القياس الا به وسماه علما لان علل الشرع
امارات ومعرفات للحكم وعلامة عليه والموجب الحقيقي هو الله تعالى وانما اختلفوا
في ان ذلك المعنى علم على الحكم في الفرع فقط ام في الاصل ايضا والظاهر هو
الاول على ما ذهب اليه مشايخ العراق لان النص دليل قطعي اضافة الحكم

الحكم في الاصل اولى من اضافته الى العلة وانما اضيف في الفرع اليها
للضرورة حيث لم يوجد فيه النص فقيل اضيف حكم الاصل والفرع
جميعا الى العلة لانه ما لم يكن لها تاثير في الاصل كيف تؤثر في الفرع
مما اشتمل عليه النص اي حال كون ذلك المعنى مما اشتمل عليه النص بالصيغة كاشتمال
نص الربوا على الكيل مع الجنس او بغير صيغة كاشتمال النص الناهي عن بيع الآبق على
العجز عن التسليم وجعل الفرع نظيرا له اي للاصل في حكمه لوجوده فيه اي وجود ذلك
المعنى في الفرع يفهم من ههنا ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع والعلة
والحكم وان كان اصل الركن هو العلة ثم شرع في بيان ان ذلك المعنى يكون على عدة
انحاء فقال وهو جائز ان يكون وصفا لازما وعارضا فالوصف اللازم ان لا
ينفك عن الاصل كالثمنية علة لوجوب الزكوة في الذهب والفضة لا ينفك عنهما
لانهما خلقا في الاصل على معنى الثمنية وهي مشتركة بين مضروب الذهب والفضة وتبرها
وحليها فيكون مع حلي النساء الزكوة لعلة الثمنية والشافعي رح لعلل حرمة الربوا بها
وهي غير متعدية الى شيء والوصف العارض كالانفجار في قوله عم فانها دم عرق انفجر علة لوجوب
الوضوء في المستحاضة وهي عارضة للدم اذ لا يلزم ان يكون كل دم العرق منفجرا فاينما
وجد انفجار الدم سواء كان للمستحاضة او لغيرها من غير المستحاضين يجب الوضوء واسما
عطف على قوله وصفا ومقابل له اي يجوز ان يكون ذلك المعنى اسما كالدم يعني هذا
المثال هو قوله عليه السلام فانها دم عرق انفجر فانه ان اعتبر فيه لفظ الدم كان
مثالا للاسم وان اعتبر فيه معنى الانفجار كان مثالا للوصف العارض كما مر
وجليا وخفيا الظاهر انه تقسيم للوصف كاللازم والعارض فالوصف الجلي هو ما يفهمه كل احد
كالطواف اسؤر الهرة في قوله عم انها من الطوافين والطوافات عليكم والوصف الخفي هو ما يفهمه البعض
دون البعض كما في علة الربوا عندنا القدر والجنس وعند الشافعي الطعم في المطعومات والثمنية في الاثمان وعند مالك رح

الاقتيات والادخار وحكما هذا معطوف على قوله وصفا ويقابل له اى يجوز ان يكون
ذلك المعنى حكما شرعيا جامعا بين الاصل والفرع كما روى ان امرأة جاءت الى رسول الله
صلعم فقالت ان لى ابا قد ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة أفيجزى ان احج
عنه فقال عم أرأيت لو كان على ابيك دين فقضيته أما كان يقبل منك قالت نعم قال
فدين الله احق بالقبول فقاس النبى عم الحج على دين العباد والمعنى الجامع بينهما هو الدين
وهو عبارة عن حق ثابت فى الذمة وجب الاداء والوجوب حكم شرعى وفردا وعددا
الظاهر انه ايضا تقسيم للوصف فالوصف الفرد كالعلة بالقدر وحده او الجنس وحده لحرمة
النسأ والوصف العدد كالقدر مع الجنس علة لحرمة التفاضل والحاصل ان قوله اسما وحكما
لا شبهة فى انه مقابل للوصف وان قوله لازما وعارضا لا شك فى انه قسم للوصف وكذا الجلى
والخفى وكذا الفرد والعدد نقدا ورده على سبيل المقابلة والتداخل والظاهر انه قسم
للوصف اذ لم يجد له مثالا الا فى قسم الوصف وقد يسمى المعنى الجامع الوصف مطلقا فى عرفهم سواء
كان صفا او اسما او حكما على ما سياتى وهذا كله من تفنن فخر الاسلام والناس اتباع له ويجوز
فى النص وغيره اذا كان ثابتا به اى يجوز ان يكون ذلك المعنى منصوصا فى النص كالطواف
فى سؤر الهرة وان يكون فى غير النص لكن ثابتا به كالاشلة التى مرت الآن ثم شرع
فى بيان ما يعلم به ان هذا الوصف وصف دون غيره فقال ودلالة كون الوصف علة
صلاحه وعدالته فان الوصف فى القياس بمنزلة الشاهد فى الدعوى فكما يشترط فى الشاهد
للقبول ان يكون صالحا وعادلا فكذا فى الوصف وكما ان فى الشاهد لا يجوز العمل
قبل الصلاح ولا يجب قبل العدالة فكذا فى الوصف ثم بين معنى الصلاح والعدالة على غير ترتيب
اللف فبدأ اولا بذكر العدالة بقوله بظهور اثره فى جنس الحكم المعلل به اى بان ظهر اثر الوصف فى
جنس الحكم المعلل به من خارج قبل القياس او ان ظهر اثره فى عين ذلك الحكم المعلل به فهذا الطريق
الاول وجملته يرتقى الى اربعة انواع الاول ان ايظهر اثر عين ذلك الوصف فى عين

ذلك الحكم وهو متفق عليه كاثر عين الطواف في عين سور الهرة والثاني ان لظهر اثر عين ذلك الوصف في جنس ذلك الحكم وهو الذي ذكره المصنف رح كالصغر ظهر تاثيره في جنس حكم النكاح وهو ولاية المال للولي فكذا في ولاية النكاح والثالث ان يوثر جنسه في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوة المتكثرة لعذر الاغماء فان لجنس الاغماء وهو الجنون والصغر تاثيرا في عين اسقاط الصلوة والرابع ما ظهر اثر جنسه في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوة عن الحائض فان لجنسه وهو مشقة السفر تاثيرا في جنس سقوط الصلوة وهو سقوط الركعتين وهذه الاقسام كلها مقبولة وقد اطال الكلام فيها صاحب التوضيح ثم ذكر بيان الصلاح فقال ونعني بصلاح الوصف ملائمته وهي ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن النبي صلعم وعن السلف بان تكون علة هذا المجتهد موافقة لعلة استنبط بها النبي عم والصحابة والتابعون ثم لا تكون نائية عنها كتعليلنا بالصغر في ولاية المناكح جميع منكح بمعنى النكاح وقيل جمع منكوحة وهو ضعيف واختلف في علة ولاية النكاح فعند الشافعي رح هي البكارة وعندنا هي الصغر وبينهما عموم وخصوص من وجه فالصغيرة يجوز ان تكون بكرا وان تكون ثيبا وكذا البكر يجوز ان تكون صغيرة وان تكون بالغة فالبكر الصغيرة يولى عليها اتفاقا والثيب البالغة لا يولى عليها اتفاقا والثيب الصغيرة يولى عليها عندنا دون الشافعي رح والبكر البالغة يولى عليها عند الشافعي رح لا عندنا فعندنا للصغر تاثير في ولاية النكاح لما يتصل به من العجز اذ الصغيرة عاجزة عن التصرف في نفسها ومالها ولا تهتدي اليه سبيلا وقد ظهر تاثيره في ولاية المال بالاتفاق فكذا في ولاية النكاح فانه اي الصغر موثر في اثبات الولاية مثل تاثير الطواف في طهارة سور الهرة لما يتصل به من الضرورة والحرج في كثرة المزاولة والمجئ فالحاصل ان وصف الصغر الذي نحن فيه في ولاية النكاح موافق لوصف الطواف الذي قال به النبي عم في سور الهرة في كونهما مفضيا الى الحرج والضرورة فكما ان الطواف في الهرة صار ضرورة لازمة لطهارة السور فكذا الصغر في النكاح صار ضرورة لازمة لولاية النكاح دون الاطراد

متعلق بقوله صلاحه وعدالته اي لبيان كون الوصف علة صلاحه وعدالته وهو المسمى بالمؤثرة
دون الاطراد وهو المسمى بالطردية ومعنى الاطراد دوران الحكم مع الوصف وجودا وعدما او وجودا
فقط وانما قال ذلك لانهم اختلفوا في معناه فقيل وجود الحكم عند وجوده وعدمه عند عدمه
وقيل وجوده عند وجوده ولا يشترط عدمه عند عدمه وعلى كل تقدير ليس هو حجة عندنا
ما لم يظهر تأثيره لان الوجود قد يكون اتفاقيا كما في وجود الحكم عند الشرط فلا يدل على كونه
علة والعدم لا دخل له في علية شيء بالبداهة ولظهوره لم يتعرض له ومثله التعليل بالنفي اي
مثل الاطراد في عدم صلاحيته لدليل التعليل بالنفي ووقع في بعض النسخ قوله ومن جنسه
لان استقصاء العدم لا يمنع الوجود من وجه آخر لان الحكم قد يثبت بعلل شتى فلا يلزم من
انتفاء علة ما انتفاء جميع العلل من الدنيا حتى يكون لنفي العلة والا على نفي الحكم كقول الشافعي رح
في النكاح اي في عدم انعقاد النكاح بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال كما هو ليس بمال
لا ينعقد بشهادة النساء مع الرجال فلا بد في اثباته من ان يكونا رجلين او من رجل وامرأتين
وعندنا ليس لعدم المالية تأثير في عدم صحته بالنساء لان علة صحة شهادة النساء هي كونه
مما لا يسقط بالشبهة لا كونه مالا بخلاف الحدود والقصاص مما يندرئ بالشبهات فانه لا يثبت بشهادة
النساء قط والضم هو ادنى درجة من المال لانه ليس يثبت ثبوته بالنزول كذا لا يثبت المال فلما كان المال يثبت
بشهادة النساء فبالاولى ان يثبت بها النكاح الا ان يكون السبب متعينا استثناء مفرغ من قوله
ومثله التعليل بالنفي اي لا يقبل التعليل بالنفي في حال من الاحوال الا في حال كون السبب متعينا فان
عدمه يمنع وجود الحكم من وجه آخر اذ لا وجه له كقول محمد رح في ولد المغصوب انه لم يضمن لانه لم يغصب فان من
غصب جارية حاملة فولدت في يد الغاصب ثم هلكا يضمن قيمة الجارية دون الولد لان الغصب انما يثبت على
الجارية دون الولد فقد علل محمد رح ههنا بالنفي بان علة الضمان في هذه الصورة ليست الا الغصب فبانتفائه ينتفي
الضمان ضرورة وكذا قوله المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه لا خمس فيه لانه لم يوجف عليه المسلمون فان علة وجوب الخمس في الغنيمة ليست الا الايجاف
المسلمين بالخيل وقد انتفت ههنا والاحتجاج باستصحاب الحال عطف على التعليل بالنفي اي مثل الاطراد والاحتجاج باستصحاب الحال

فی عدم صلاحیة الدلیل و معناه طلب صحبة الحال للماضی بان یحکم علی الحال بمثل ما حکم فی الماضی

وحاصله ابقاء ما کان علی ما کان بمجرد انه لم یوجد له دلیل مزیل وهو حجة عند الشافعی رح فی کل حکم عرف وجوبه بدلیل

ببقاء الشرائع بعد وفاته عم وعندنا لیس بحجة لان المثبت لیس بمبق فلا یلزم ان یکون الدلیل الذی

اوجبه ابتداء فی الزمان الماضی مبقیا له فی زمان الحال لان البقاء عرض حادث غیر الوجود فلا بد له

من سبب علی حدة واما بقاء الشرائع فلقیام الادلة علی کونه خاتم النبیین و لا یبعث بعده احد

ینسخها لا لمجرد استصحاب الحال و ذلک الاستصحاب بالحال یتحقق فی کل حکم عرف وجوبه بدلیله

ووقع الشک فی زواله من غیر ان یقوم دلیل لبقائه وعدمه مع التامل و الاجتهاد فیه فکان استصحاب

حال البقاء علی ذلک الوجود موجبا عند الشافعی رح ای حجة ملزمة علی الخصم و عندنا لا یکون حجة

موجبة ولکنها حجة دافعة لالزام الخصم حالیه فائدة الخلاف تظهر فیما ذکره بقوله حتی قلنا فی الشقص

اذا بیع من الدار وطلب الشریک الشفعة فانکر المشتری ملک الطالب فی ما فی یده ای فی السهم الآخر

الذی فی یده و یقول انه بالاعارة عنده کان القول قوله ای قول المشتری و لا تجب الشفعة

الا ببینة لان الشفیع تمسک بالاصل بان الید دلیل الملک ظاهرا والظاهر یصلح لدفع الغیر لا

لالزام الشفعة علی المشتری فی الباقی و قال الشافعی رح یجب بغیر البینة لان الظاهر عنده یصلح

للدفع والالزام جمیعا فیاخذ الشفعة من المشتری جبرا وانما وضع المسئلة فی الشقص لیتحقق فیه

خلاف الشافعی رح اذ هو لا یقول بالشفعة فی الجوار وعلی هذا قلنا فی المفقود انه حی فی حق نفسه فلا یقسم

ماله بین ورثته و میت فی مال غیره فلا یرث من مال مورثه لان حیوته باستصحاب الحال وهو یصلح دافعا

لورثته لا ملزما علی مورثه ومن هذا الجنس مسائل اخر کثیرة مذکورة فی الفقه والاحتجاج بتعارض

الاشباه عطف علی ما قبله ای و مثل الاطراد الاحتجاج بتعارض الاشباه فی عدم صلاحیة

للدلیل و هو عبارة عن تنافی امرین کل واحد منهما مما یمکن ان یلحق به المتنازع

فیه کقول زفر رح فی عدم وجوب غسل المرافق ان من الغایات ما یدخل فی المغیا

کقولهم قرأت الکتاب من اوله الی آخره ومنها ما لا یدخل کقوله تعالی ثم اتموا الصیام

٢٠٥

الى الليل فلا تدخل المرافق في وجوب غسل اليد بالشك لان الشك لا يثبت شيئا الا
وهذا عمل بغير دليل اي هذا الاحتجاج الذي احتج به زفر رح عمل بغير دليل فيكون فاسدا لان
الشك امر حادث فلا بد له من دليله فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا هو ايضا حادث
لا بد له من دليل فان قال دليله دخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها قلنا اي دليل لعلم ان
المتنازع فيه من اي القبيل فان قال اعلم فقد زال الشك بجاء العلم وان قال لا اعلم فقد اقر بجهله
وعدم الدليل معه وهو لا يكون حجة علينا والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف يقع به الفرق عطف
على ما قبله اي مثل الاطراد في عدم صلاحيته للدليل التمسك بالامر الجامع الذي لا يستقل بنفسه في
اثبات الحكم الا بانضمام وصف يقع به الفرق بين الاصل والفرع حيث لم يوجد هو في الفرع كقولهم
في مس الذكر اي قول الشافعية في حق مس الذكر ناقضا للوضوء انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا
مسه وهو يبول فهذا قياس فاسد لانه ان لم يعتبر في المقيس عليه قيد البول كان قياس المس على نفسه
خلف وان اعتبر فيه ذلك القيد يكون فارقا بين الاصل والفرع اذ في الاصل الناقض هو البول الموجود
ولم يوجد في الفرع وقد عارض هذا القياس الحنفية معارضة الفاسد بالفاسد فقالوا ان لم يعد
المستنجين بالماء في قوله فيه رجال يحبون ان يتطهروا ولا شك ان فيه مس الفرج فلو كان حدثا
لما مدحهم به وهذا كما ترى والاحتجاج بالوصف المختلف فيه عطف على ما قبله اي مثل الاطراد في
عدم صلاحية الدليل الاحتجاج بالوصف الذي اختلف في كونه علة فانه ايضا فاسد كقولهم في الكتابة
الحالة اي الشافعية في عدم جواز الكتابة الحالة انها عقد لا يمنع من التكفير اي اعتاق هذا
العبد المكاتب بالتكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخمر فان هذا القياس غير تام لان فساد الكتابة
بالخمر انما هو لاجل الخمر لا لعدم منعها من التكفير والكتابة عندنا لا تمنع من التكفير
مطلقا سواء كانت حالة او مؤجلة فلا بد للخصم من اقامة الدليل على ان الكتابة المؤجلة
تمنع من التكفير حتى تكون الحالة فاسدة لاجل عدم المنع من التكفير والاحتجاج بما لا شك
في فساده عطف على ما قبله اي مثل الاطراد في البطلان الاحتجاج بوصف لا يشك في فساده

بل هو بديهي كقولهم اي الشافعية في وجوب الفاتحة وعدم جواز الصلوة بثلث آيات ثلث
ناقص العدد عن السبعة اي عن سورة الفاتحة فلا يتأدى به الصلوة كما دون الآية لا يتأدى به الصلوة
لاجل ذلك فان هذا القياس بديهي الفساد اذ لا اثر للنقصان عن السبعة في فساد الصلوة انما لم
تجز بما دون الآية لانه لا يسمى قرآنا في العرف وان سمي به في اللغة والاحتجاج بلا دليل عطف على ما قبله اي
مثل الاطراد في البطلان الاحتجاج بلا دليل لاجل النفي بان يقول هذا الحكم غير ثابت لانه لا دليل
عليه فان ادعى انه غير ثابت في ذهن المستدل فلا شك في جوازه لان عدم وجدانه الدليل يقتضي عدم
وجدانه الحكم في علمه وان ادعى انه غير ثابت في نفس الامر لعدم وجداني الدليل عليه فاختلفوا فيه فقيل
هو جائز لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية فانه تعالى علم نبيه عم الاحتجاج بلا اجد دليلا على عدم
حرمته وقيل جائز في الشرعيات دون العقليات لان مدعي النفي والاثبات في العقليات مدعي
حقيقة الوجود والعدم فلا بد له من دليل ولا يكفي عدم الدليل بخلاف الشرعيات فانها ليست
كذلك وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لا في النفي ولا في الاثبات لقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من
كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين امر النبي عم بطلب الحجة
والبرهان على النفي والاثبات جميعا هذا ما عندي في حل هذا المقام ولما فرغ عن بيان التعليلات
الصحيحة والفاسدة شرع في بيان ما يثبت بالتعليل لاجله صحيحا وفاسدا فقال وجملة ما يعلل له
اربعة الا ان الصحيح عندنا هو الرابع على ما سيأتي وقال بعض الشارحين انه بيان لحكم القياس بعد الفراغ
من شرطه وركنه وهو خطأ فاحش بل بيان حكمه الذي يجيء فيما بعد في قوله وحكمه الاصابة بغالب
الرأي وهذا بيان ما يثبت بالتعليل الاول اثبات الموجب او وصفه اي اثبات ان الموجب للحرمة او
وصفه هذا والثاني اثبات الشرط او وصفه اي اثبات ان شرط الحكم او وصفه هذا والثالث
اثبات الحكم او وصفه اي اثبات ان هذا الحكم مشروع او وصفه فلا بد ههنا من امثلة
ست وقد بينها بالترتيب فقال كالجنسية لحرمة النساء مثال لاثبات الموجب فاثبات
ان الجنسية وحدها موجبة لحرمة النساء مما لا ينبغي ان يثبت بالرأي والتعليل

وانما اثبتناه باشارة النص لان ربوا الفضل لما حرم بمجموع القدر والجنس فشبهة الفضل وهي النسيئة ينبغي اي تحرم بشبهة العلة اعني الجنس وحده او القدر وحده صفة السوم في زكوة الانعام مثال لاثبات وصف الموجب فان الانعام موجبة للزكوة ووصفها وهو السوم مما لا ينبغي ان يتكلم فيه ويثبت بالتعليل وانما اثبتناه بقوله عم في خمس من الابل السائمة شاة وعند مالك رح لا اشتراط الاسامة لاطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها والشهود في النكاح مثال الشرط فان الشهود شرط في النكاح ولا ينبغي ان يتكلم فيه بالرأي والعلة وانما نثبته بقوله عم لا نكاح الا بشهود وقال مالك رح لا يشترط فيه الاشهاد بل الاعلان لقوله عم اعلنوا النكاح ولو بالدف وشرطت العدالة والذكورة فيها اي في شهود النكاح مثال لاثبات صفة الشرط فان الشهود شرط والعدالة والذكورة وصف ولا ينبغي ان يتكلم فيه بالتعليل بل نقول ان اطلاق قوله عم لا نكاح الا بشهود يدل على عدم اشتراط العدالة والذكورة والشافعي رح يشترط لقوله عم لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل ولكنه ليس بحال كما نقلناه سابقا والبتيراء تصغير بتراء التي تانيث الابتر والمراد به الصلوة بركعة واحدة وهو مثال للحكم اي اثبات ان هذه الصلوة مشروعة ام لا ولا ينبغي ان يتكلم فيه بالرأي والعلة وانما اثبتنا عدم مشروعيتها بما روي انه عم نهى عن البتيراء والشافعي رح يجوزها عملا لقوله عم اذا خشي احدكم الصبح فليوتر بركعة وصفة الوتر مثال لاثبات صفة الحكم فان الوتر حكم مشروع وصفته كونه واجبا او سنة ولا يتكلم فيه بالرأي فاثبتنا وجوبه بقوله عم ان الله تعالى زادكم صلوة الا وهي الوتر والشافعي رح يقول انها سنة لقوله عم لا الا ان تطوع حين سأله الاعرابي بقوله هل علي غيرهن الخ من جملة ما قيل للتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه اي الحكم في ما لا نص فيه بغالب الرأي دون القطع واليقين فالتعدية حكم لازم عندنا لا يصح القياس بدونه والتعليل يساويه في الوجود وجائز عند الشافعي رح لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة كالتعليل بالثمنية في الذهب والفضة لحرمة الربوا فانها لا تتعدى منهما فالتعليل عنده لبيان كمية الحكم فقط ولا يتوقف على التعدية لان صحة التعدية موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة تعديتها لزم الدور

والجواب ان صحتها في نفسها لا تتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها في الفرع فلا دور
الدليل لنا ان دليل الشرع لا بد ان يكون موجبا للعلم او العمل والتعليل لا يفيد العلم قطعا ولا يفيد
العمل ايضا في المنصوص عليه لانه ثابت بالنص فلا فائدة له الا ثبوت الحكم في الفرع وهو معنى
التعدية والتعليل للاقسام الثلثة الاول ونفيها باطل يعني ان اثبات سبب او شرط او حكم
ابتداء بالرأي وكذا نفيها باطل اذ لا اختيار ولا ولاية للعبد فيه انما هو الى الشارع اما كون
سبب او شرط او حكم ثابتا نصا او اجماعا ثم اردنا ان نعديه الى محل آخر فلا شك ان ذلك
في الحكم جائز بالاتفاق اذ لو وضع القياس اما في السبب والشرط فلا يجوز عند العامة ويجوز عند
فخر الاسلام مثلا اذا قسنا اللواطة على الزنا في كونه سببا للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة
ليمكن جعل اللواطة ايضا سببا للحد يجوز عنده لا عندهم فكان المصنف رح تابعا لفخر الاسلام
كما هو الظاهر فمعنى كونه باطلا انه باطل ابتداء لا تعدية والا فالمراد به البطلان مطلقا ابتداء او تعدية
فلم يبق الا الرابع يعني لم يبق من معنى التعليل الا التعدية الى ما لا نص فيه لما كان ان اثاره على
سبيل القياس الجلي مرة تارة على سبيل الاستحسان هو الدليل الذي يعارض القياس الجلي اشار الى بيانه
بقوله والاستحسان يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي يعني ان القياس الجلي يقتضي
شيئا والاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي يقتضي ما يضاده فيترك العمل بالقياس ويصار
الى الاستحسان فبين نظير كل واحد بقوله كالسلم مثال للاستحسان بالاثر فان القياس يأبى جوازه
لانه بيع المعدوم ولكنا جوزناه بالاثر وهو قوله عم من سلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم
الى اجل معلوم والاستصناع مثال للاستحسان بالاجماع وهو ان يأمر انسانا بان يخرز له خفا
بكذا ويبين صفته ومقداره ولم يذكر له اجلا فان القياس يقتضي ان لا يجوز لانه بيع المعدوم لكنا
تركناه واستحسنا جوازه بالاجماع لتعامل الناس من غير نكير وان ذكر له اجلا يكون سلما وتطهير الاواني مثال
للاستحسان بالضرورة فان القياس يقتضي عدم تطهيرها اذا تنجست لانه لا يمكن عصرها حتى تخرج
منها النجاسة لكنا استحسنا في تطهيرها لضرورة الابتلاء بها والحرج في تنجيسها والطهارة سوى

له اي مسلم

سباع الطير مثال للاستحسان بالقياس الخفي فان القياس الجلي يقتضي نجاسته لان لحمه حرام والسؤر متولد منه كسؤر سباع البهائم لكنا استحسنا طهارته بالقياس الخفي وهو انه انما تاكل بالمنقار وهو عظم طاهر من الحي والميت بخلاف سباع البهائم لانها تاكل بلسانها فيختلط لعابها النجس بالماء ثم لا خفاء ان الاقسام الثلثة الاول مقدمة على القياس وانما الاشتباه في تقديم القياس الجلي على الخفي وبالعكس فاراد ان يبين ضابطة ليعلم بها تقديم احدهما على الآخر فقال ثم لما صارت العلة عندنا علة باثرها لا بدورانها كما تقول الشافعية من اهل الطرد قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا قوي اثره لان المدار على قوة التاثير وضعفه لا على الظهور والخفاء فان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة لكنها رجحت على الدنيا لقوة اثرها من حيث الدوام والصفاء وامثلته كثيرة منها سؤر سباع الطير الذي مر آنفا فان الاستحسان فيه قوي الاثر ولذا يقدم على القياس كما حررت وفي هذا اشارة الى ان العمل بالاستحسان ليس بخارج من الحجج الاربعة بل هو نوع اقوى للقياس فلا طعن على ابي حنيفة رح في انه عمل بما سوى الادلة الاربعة وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده كما اذا تلى آية السجدة في صلوته فانه يركع بها قياسا وفي الاستحسان لا يجزيه والاصل في هذا انه ان قرأ آية السجدة يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي ويركع اذا جاء اوان الركوع وان ركع في موضع آية السجدة ونوى التداخل بين ركوع الصلوة وسجدة التلاوة كما هو المعروف من الحفاظ يجوز قياسا لا استحسانا وجه القياس ان الركوع والسجود يتشابهان في الخضوع ولهذا اطلق الركوع على السجود في قوله تعالى وخر راكعا واناب وجه الاستحسان انا امرنا بالسجود وهو غاية التعظيم والركوع دونه ولهذا لا ينوب عنه في الصلوة فكذا في سجدة التلاوة فهذا الاستحسان ظاهر اثره لكن خفي فساده وهو ان السجود في التلاوة لم يشرع قربة مقصودة بنفسها وانما المقصود التواضع والركوع في الصلوة يعمل هذا العمل لا خارجها فلهذا لم نعمل به بل عملنا بالقياس المستتر صحته وقلنا يجوز اداء الركوع مقام سجود التلاوة بخلاف الصلوة فان الركوع فيها مقصود للسجدة والسجود للسجدة فلا ينوب احدهما عن الآخر

قال

ثم المستحسن بالقياس الخفي تصح تعديته الى غيره لانه احد القياسين غاية انه خفي بمقابلة الجلي بخلاف الاقسام الاخر يعني ما يكون بالاثر والاجماع او الضرورة لانها معدولة عن القياس من كل الجهة

ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا ويوجبه استحسانا فانه اذا اختلفا في الثمن قبل قبض المبيع بان قال البائع بعتها بالفين وقال المشتري اشتريتها بالف فالقياس ان لا يحلف البائع لان المشتري لا يدعي عليه شيئا حتى يكون هو منكرا ويبغي ان يسلم المبيع الى المشتري ويحلفه على انكار الزيادة ولكن الاستحسان ان يتحالفا لان المشتري يدعي عليه وجوب تسليم المبيع عند نقد الاقل والبائع ينكره والبائع يدعي عليه زيادة الثمن والمشتري ينكره فيكونان مدعيين من وجه ومنكرين من وجه فيجب الحلف عليهما فاذا تحالفا فسخ القاضي البيع هذا الحكم اي تحالفهما جميعا من حيث القياس الخفي حكم معقول يتعدى الى الوارثين بان مات البائع والمشتري جميعا واختلف وارثاهما في الثمن قبل قبض المبيع على الوجه الذي قلنا يتحالفان ويفسخ القاضي البيع كما كان يفسخ في المورثين والى الاجارة اي يتعدى حكم البيع الى الاجارة بان يختلف الموجر والمستاجر في مقدار الاجرة قبل قبض المستاجر الدار تحالف كل احد منهما وتفسخ الاجارة لدفع الضرر لان عقد الاجارة يحتمل الفسخ فاما بعد القبض فلم يجب يمين البائع الا بالاثر فلم تصح تعديته يعني اذا اختلف البائع والمشتري في مقدار الثمن بعد قبض المشتري المبيع فح كان القياس من كل الوجوه ان يحلف المشتري فقط لانه ينكر زيادة الثمن الذي يدعيه البائع ولا يدعي على البائع شيئا لان المبيع سالم في يده ولكن الاثر وهو قوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا يقتضي وجوب التحالف على كل حال لانه مطلق عن قبض المبيع وعدمه فلما كان هذا غير معقول المعنى فلا يتعدى الى الوارثين اذا اختلفا بعد موت المورثين الا عند محمد رح ولا الى الموجر والمستاجر اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه على ما عرف في الفقه مفصلا ثم لما كان القياس والاستحسان لا يحصلان الا بالاجتهاد ذكر بعدهما شرط الاجتهاد وحكمه ليعلم ان اهلية القياس والاستحسان تكون ح فقال وشرط الاجتهاد ان يحوي علم الكتاب بمعانيه اللغوية والشرعية

قوله



ووجوهه التي قلنا من الخاص والعام والامر والنهي وسائر الاقسام السابقة ولكن لا
يشترط علم جميع ما في الكتاب بل قدر ما يتعلق به الاحكام ويستنبط هي منه وذلك قدر خمسمائة
آية التي الفتها وجمعتها انا في التفسيرات الاحمدية وعلم السنة بطرقها المذكورة
واقسامها مع اقسام الكتاب وذلك ايضا قدر ما يتعلق به الاحكام اعني ثلث آلاف دون
سائر الروايات ان يعرف وجوه القياس بطرقها وشرائطها المذكورة آنفا ولم يذكر الاجماع
اقتداء بالسلف ولانه لا يتعلق به فائدة الاختلاف بالاستنباط وانما يحتاج اليه لان
يعلم المسائل الاجماعية فلا يجتهد فيها بنفسه بخلاف الكتاب والسنة فان لكل مجتهد تاويلا
على حدة في المشترك والمجمل وامثاله وبخلاف القياس فانه عين الاجتهاد وعليه مدار الفقه ولهذا
بين حكمه على وجه تضمن بيان حكم القياس الموعود فيما سبق فقال وحكمه الاصابة بغالب الراي اي حكم الاجتهاد
لذكره قريبا او حكم القياس لذكره في الاجمال اصابة الحق بغالب الراي دون اليقين حتى قلنا ان المجتهد
يخطئ ويصيب والحق في موضع الخلاف واحد لكن لا يعلم ذلك الواحد باليقين فلهذا قلنا بحقية المذاهب
الاربعة وهذا مما علم باثر ابن مسعود رض في المفوضة وهي التي مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها
مهر سئل ابن مسعود عنها فقال اجتهد فيها برايي ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان
اري لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد منهم فكان
اجماعا على ان الاجتهاد يحتمل الخطاء وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب والحق في موضع الخلاف متعدد في علم
الله تعالى وهذا باطل لان منهم من يعتقد حرمة شيء ومنهم من يعتقد حله فكيف يجتمعان في الواقع وفي نفس الامر
وقدره وهذا اي ما قلنا من ان كل مجتهد مصيب عند ابي حنيفة رح ايضا ولذا نسب جماعة الى الاعتزال من عنده وانما
ان كلهم مصيب في العمل وان الحق في الواقع على ما عرف في مقدمة التنوير مفصلا وهذا الاختلاف في النقليات
دون العقليات اي الاحكام الفقهية دون العقائد الدينية فان المخطي فيها كافر كاليهود والنصارى او مضلل
كالروافض والخوارج والمعتزلة ونحوهم ولا يشكل بان الاشعرية والماتريدية اختلفوا في بعض المسائل والقول بتضليل
الاعتزال فلك لتعيين اهم المسائل التي عليها مدار الدين العظام ...

هذا الاختلاف انما هو في المسائل الاجتهادية دون ما ثبت بدليل الكتاب والسنة وان الحق فيهما واحد بالاجماع والمخطئ فيه معاتب والله اعلم ثم المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء وانتهاء عند البعض يعني في ترتيب المقدمات واستخراج النتيجة جميعا واليه مال الشيخ ابو منصور رح وجماعة اخرى والمختار انه مصيب ابتداء مخطئ انتهاء لانه اتى بما كلف به من ترتيب المقدمات وبذل جهده فيها فكان مصيبا فيه وان اخطأ في آخر الامر وعاقبة الحال فكان معذورا بل مأجورا الا ان المخطئ له اجر والمصيب له اجران قد وقعت في زمان داؤد وسليمان عم حادثة رعي الغنم حرث قوم فحكم داؤد عم بشيء واخطأ فيه وسليمان عم بشيء آخر واصاب فيه فيقول الله تعالى حكاية عنهما ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما اي فهمنا تلك الفتوى سليمان في آخر الامر وكل واحد من داؤد وسليمان آتيناه حكما وعلما في ابتداء المقدمات فعلم من قوله ففهمناها ان المجتهد يخطئ ويصيب ومن قوله وكلا آتيناه انهما مصيبان في ابتداء المقدمات وان اخطأ داؤد في آخر الامر والقصة مع الاستدلال مذكورة في الكتب مطولة فعليها ان شئت ولهذا اي لاجل ان المجتهد يخطئ ويصيب قلنا لا يجوز تخصيص العلة وهو ان يقول كانت علتي حقة مؤثرة لكن تخلف الحكم عنها لمانع لانه يؤدي الى تصويب كل مجتهد اذ لا يعجز مجتهد ما عن هذا القول فيكون كل منهم مصيبا في استنباط العلة خلافا للبعض كمشايخ العراق والكرخي فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة لان العلة امارة على الحكم فجاز ان تجعل امارة في بعض المواضع دون البعض وانما قيدت العلة بالمستنبطة لان العلة المنصوصة ذهب الى تخصيصها كثير من الفقهاء لان الزنا والسرقة علة للجلد والقطع مع انك لا تجلد ولا تقطع في بعض المواضع لمانع وذلك اي بيان تخصيص العلة ان يقول كانت علتي توجب ذلك لكنه لم يجب مع قيامها لمانع فصار المحل الذي لم يثبت الحكم فيه مخصوصا من العلة بهذا الدليل وعندنا عدم الحكم

٢١٣

بناء على عدم العلة بان يقول لم توجد في محل الخلاف العلة لانها لم تصلح كونها علة
مع قيام المانع فان قيل على هذا الفرض يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا يعجز احد عن ان يقول
لم تكن العلة موجودة ههنا اجيب بان في بيان المانع يلزم التناقض اذ ادعى تمام العلة
ثم بعد ورود النقض ادعى المانع فلا نقبل اصلا بخلاف بيان عدم وجود الدليل اذ لا يلزم
فيه التناقض فلهذا نقبل وبيان ذلك في الصائم اذا صب الماء في حلقه بالاكراه او في النوم لم
يفسد الصوم لفوات ركنه وهو الامساك فيلزم عليه الناسي فانه لا يفسد صومه مع فوات ركنه
حقيقة فيجيب عن هذا النقض كل واحد منا وممن جوز تخصيص العلة على طبق رايه فمن جوز تخصيص
العلل قال امتنع حكم هذا التعليل ثمه لمانع وهو الاثر يعني قوله عم تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك
مع بقاء العلة وقلنا امتنع الحكم لعدم العلة فكانه لم يفطر لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع
فسقط عنه معنى الجناية وبقي الصوم لبقاء ركنه لا للمانع مع فوات ركنه كما زعم مجوز تخصيص العلل فجعلنا
ما جعله الخصم مانعا للحكم دليلا على عدم العلة وبنى على هذا اي على بحث تخصيص العلة بالمانع تقسيم الموانع
خمسة مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر فانه اذا باع الحر لا ينعقد البيع شرعا لان محل وجد صورته ومانع يمنع تمام
العلة كبيع عبد الغير بلا اذنه فانه ينعقد شرعا لوجود المحل لكنه لا يتم ما لم يوجد رضا المالك وعد هذين القسمين
من تخصيص العلة مسامحة نشأت من فخر الاسلام لان التخصيص تخلف الحكم مع وجود العلة وههنا
لم توجد العلة الا ان يقال انها وجدت صورة ولم تعتبر شرعا ولهذا عدل صاحب التوضيح الى ان جعلها بالوجوه
الحكم خمسة لسلامته عليه من الاعتراض ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط في البيع فانه وجد العلة بتمامها ولكن
لم يبتدئ الحكم وهو الملك للخيار ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكن لم يتم حتى تمكن
من له الخيار من فسخ العقد بدون قضاء او رضاء ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه لا يمنع ثبوت الملك
ولا تمامه حتى يمكن المشتري من التصرف في المبيع لا يمكن من الفسخ بدون قضاء او رضاء لكنه يمنع لزومه لان له الرد
فلا يكون لازما ثم لما فرغ المصنف عن بيان شرط القياس وركنه وحكمه شرع في بيان دفعه فقال ثم العلل نوعان
طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضرب من الدفع فان الطردية للشافعية تحرز فيها على مجيبها الى القول بالتاثير

والموثرة لنا وتدفعها الشافعية ثم تجيبهم عن الدفع وهذا البحث هو اساس المناظرة والمحاورة وقد اقتبس علم المناظرة من هذا البحث للاصول وجعل علما آخر والتصرف فيه بتغيير لبعض القواعد وازدياد عليها ما نبين ان شاء الله تعالى الطردية فوجوه ودفعها اربعة القول بموجب العلة اي قول المعترض بموجب علة المستدل وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه كقولهم اي قول الشافعية في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى بتعيين النية بان يقول اصوم غدا نويت لفرض رمضان فلا بد و العلة الطردية وهي الفرضية للتعيين اي اينما توجد الفرضية يوجد التعيين كصوم القضاء والكفارة والصلوة الخمس ونحن نرفعه بموجب علته فنقول عندنا لا يصح الا بتعيين النية وانما نجوزه باطلاق النية على انه تعيين اي سلمنا ان التعيين ضروري للفرض ولكن التعيين نوعان التعيين من جانب العباد وتعيين من جانب الشارع وهذا الاطلاق في حكم التعيين من جانب الشارع فانه قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فان قال الخصم ان التعيين القصدي هو المعتبر عندنا كما في القضاء والكفارة دون التعيين مطلقا فنقول لا نسلم ان التعيين القصدي معتبر ولا نسلم ان علة التعيين القصدي في القضاء والكفارة هي مجرد الفرضية بل كون الوقت صالحا لانواع الصيامات بخلاف رمضان فانه متعين كالمتوحد في المكان يصاب بمطلق اسمه ولم يذكر هذا الاعتراض اهل المناظرة لانه سطحي لا يبقى بعد الدقة وتعيين المبحث فان تفسير المدعي عندهم وبيانه بعد الطلب واجب فلا يقبل قط والممانعة وهي عدم قبول السائل مقدمات دليل المعلل كلها او بعضها بالتعيين او التفصيل وهي اربعة بالاستقرار لانها اما ان تكون في نفس الوصف اي لا نسلم ان هذا الوصف الذي ادعيته وصفا علة بل العلة شيء آخر كقول الشارح في كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تكون واجبة في الاكل والشرب فنقول لا نسلم ان العلة في الاصل هي الجماع بل الافطار عمدا وهو حاصل في الاكل والشرب ايضا بدليل انه لو جامع ناسيا لا تجب الكفارة لعدم الافطار او في صلاحيته للحكم مع وجوده اي لا نسلم ان هذا الوصف صالح للحكم مع كونه موجودا والقول الشارح في اثبات الولاية على البكر البالغة بكرة جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فيولى عليها فنقول لا نسلم ان وصف البكارة صالح

لهذا الحكم لانه لم يظهر له تاثير في موضع آخر بل الصالح له هو الصغر او في نفس الحكم اي لا نسلم ان هذا الحكم حكم بل الحكم شيء آخر كقول الشافعي رح في مسح الراس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول لا نسلم ان المسنون في الوضوء التثليث بل الاكمال بعد تمام الفرض ففي الوجه لما استوعب الفرض صير الى التثليث وفي الراس لما لم يستوعب الفرض الراس صير الى الاكمال فيكون هو السنة دون التثليث او في نسبته الى الوصف اي لا نسلم ان هذا الحكم منسوب الى هذا الوصف بل الى وصف آخر مثل ان نقول في المسئلة المذكورة لا نسلم ان التثليث في الغسل مضاف الى الركنية بدليل الانتقاض بالقيام والقراءة فانهما ركنان في الصلوة ولا يسن تثليثهما وبالمضمضة والاستنشاق حيث يسن تثليثهما بلا ركنية وفساد الوضع وهو كون الوصف في نفسه بحيث يكون آبيا عن الحكم ومقتضيا لضده ولم يذكره اهل المناظرة وحكمه رح فيما قالوا انه لا يتم التقريب كتعليلهم اي تعليل الشافعية لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين فانهم قالوا اذا اسلم احد الزوجين الكافرين تقع الفرقة بينهما بمجرد الاسلام ان كانت غير مدخول بها وبعد مضي ثلث حيض ان كانت مدخولا بها ولا يحتاج الى ان يعرض الاسلام على الآخر ونحن نقول هذا في وضعه فاسد لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا رافعا لها فينبغي ان يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم بقي النكاح بينهما والا تضاف الفرقة الى اباء الآخر وهو معنى معقول صحيح وهذا اي فساد الوضع من اقوى الاعتراضات اذ لا يستطيع المعلل فيها من الجواب بخلاف المناقضة فانه يلجأ فيها الى القول بالتاثير وبيان الفرق ولهذا قدم عليها وهو بمنزلة فساد الاداء في الشهادة فانه اذا فسد الاداء في الشهادة بنوع مخالفة للدعوى لا يحتاج بعد ذلك الى ان يتفحص عن عدالة الشاهد وصلاحه والمناقضة وهي تخلف الحكم عن الوصف الذي ادعى انه علة ويعبر عنها في علم المناظرة بالنقض واما المناقضة فهي مرادفة عندهم للمنع كقول الشافعي رح في الوضوء والتيمم انهما طهارتان فكيف افترقا في النية اي الافتقار الى النية واذا كانت النية فرضا في التيمم بالاتفاق فتكون في الوضوء كذلك فانه ينتقض بغسل الثوب والبدن فانه طهارة ولا يفترض النية فيه فلا بد من ان يلجئ الخصم الى بيان الفرق بينهما والقول بالتاثير بان غسل الثوب طهارة حقيقية

وهو معقول لا يحتاج الى النية بخلاف الوضوء فانه طهارة لنجس حكمي وهو غير معقول فيحتاج الى النية كالتيمم
فنقول في جوابه ان زوال الطهارة بخروج النجس معقول لان البدن كله يتنجس بخروج [illegible]
مبلول ولكن لما كان للمني [illegible] اخراجا وجب الغسل فيه لتمام البدن حرجا بخلاف البول فانه لما كان
اكثر خروجا ففي غسل كل البدن بكل مرة حرج عظيم لا جرم اقتصر على الاعضاء الاربعة التي هي اصول
البدن في الحدود ووقوع الآثام منه فالحرج في الاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول
اما نجاسة البدن ازالة الماء لها فامر معقول فلا يحتاج الى النية بخلاف التراب لانه ما جعل في الغير
مطهرا بطبعه فلذا احتاج الى النية اما المؤثرة فليس للسائل منها بعد الممانعة الا المعارضة فيه اشارة الى انه
تجري فيها الممانعة بما قبلها اعني القول بموجب العلة ولا يجري فيها ما بعدها الا انها لا تحتمل المناقضة
وفساد الوضع لان اثرها بالكتاب او السنة والاجماع لان هؤلاء الثلثة لا تحتمل المناقضة وفساد
الوضع فكذا التاثير الثابت بها اما مثال ما ظهر اثره بالكتاب فقلنا في الخارج من غير السبيلين
نجس خارج فكان حدثا فان طولبنا ببيان الاثر قلنا ظهر تاثيره مرة في السبيلين بقوله تعالى او
جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر اثره بالسنة ما قلنا في سؤر سواكن البيوت انه ليس بنجس قياسا
على سؤر الهرة لعلة الطواف فان طولبنا ببيان تاثيره قلنا ثبت تاثيره بقوله عليه السلام انها من الطوافين
عليكم والطوافات ومثال ما ظهر اثره بالاجماع ما قلنا بانه لا تقطع يد السارق في المرة الثالثة لان
فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال فان طولبنا ببيان تاثيره قلنا ان حد السرقة شرع زاجرا
لا متلفا بالاجماع وفي تفويت جنس المنفعة اتلاف ثم ان فساد الوضع لا يتجه على العلة المؤثرة اصلا
واما المناقضة فانها تتجه عليه صورة وان لم تتجه عليها حقيقة واليه اشار بقوله لكنه اذا تصور مناقضة يجب
دفعها بطرق اربعة وهي الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف ثم بالحكم ثم بالغرض على ما يأتي وتيسير
المجيب مع كل نقض بطرق اربعة اي يجب دفع بعض النقوض ببعض الطرق وبعضها ببعض آخر منها والمجموع
يبلغ اربعة فالتعليل بالعلة المؤثرة وايراد النقض الصوري عليها ودفعه كما نقول في الخارج من
غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا كالبول فيورد عليه على هذا التعليل بالنقض من جانب الشافعي رح

ما اذا لم يسل فانه نجس خارج وليس بحدث فنقول لا بالوصف اي ندفع هذا النقض بالطريق الاول لعدم الوصف وهو انه ليس بخارج بل باد لان تحت كل جلدة دما فاذا زالت الجلدة ظهر الدم في مكانه ولم يخرج ولم ينتقل من موضع الى موضع بخلاف الدم السائل فانه كان في العرق وانتقل الى فوق الجلد وخرج من موضعه ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اي ثم ندفعه ثانيا لعدم المعنى الثابت بالوصف ونقول لو سلم انه وجد وصف الخروج لكنه لم يوجد المعنى الثابت بالخروج دلالة وهو وجوب غسل ذلك الموضع فانه يجب لا غسل ذلك الموضع ثم يجب غسل البدن كله ولكن نقتصر على الاربعة دفعا للحرج فيما اي بسبب وجوب غسل ذلك الموضع صار الوصف حجة من حيث ان وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه لا يتجزى فلما وجب غسل ذلك الموضع وجب غسل سائر البدن البتة وهنا لم يجب غسل ذلك الموضع فانعدم الحكم لعدم العلة كانه لم يوجد الخروج ولو يرد عليه صاحب الجرح السائل عطف على قوله فيرد عليه ما اذا لم يسل يعني لو يرد علينا من جانب الشافعي في المثال المذكور بطريق النقض يراد ان الاول فمعناه بطريقين والثاني صاحب الجرح السائل فانه نجس خارج من البدن وليس بحدث ينقض الوضوء ما دام الوقت باقيا فندفعه بالحكم اي بطريق الاول بوجود الحكم وعدم تخلفه ببيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت يعني لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث لكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت وبالغرض اي ندفعه ثانيا بوجود الغرض من العلة وحصوله فان غرضنا التسوية بين الدم والبول وذلك حاصل فان البول حدث فاذا لزم صار عفوا لقيام الوقت في صورة سلس البول فكذا هذا يعني الدم كان حدثا فاذا لزم صار عفوا كما في البول المقيس عليه فصار مجموع نوع النقض اربعة ثم بعد الفراغ من النقض شرع في المعارضة الواردة على العلة المؤثرة فقال اما المعارضة فنوعان هي اقامة الدليل على خلاف ما اقام الدليل عليه الخصم فان كان هو ذلك الدليل الاول بعينه فهو النوع الاول والا فهو النوع الثاني فالنوع الاول معارضة فيها مناقضة وهي القلب في اصطلاح الاصول والمناظرة معا فهو من حيث انه يدل على نقيض مدعى المعلل يسمى معارضة

ومن حيث ان دليله لم يصلح دليلا بل صار دليلا للخصم يسمى مناقضة تخلص عن الدليل لكن المعارضة
اصل فيه والنقض ضمني لان النقض القصدي لا يرد على الدليل المؤثر ولذلك تسمى معارضة فيها مناقضة
ولم يسم مناقضة فيها المعارضة وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة وهو مأخوذ من قلب
القصعة اى جعل اعلاها اسفلها واسفلها اعلاها فالعلة اعلى والحكم اسفل وهو لا يتحقق الا اذا
جعل الوصف في القياس علة شرعية تقبل الانقلاب لا الوصف المحض الذي لا يقبله كقولهم اي
الشافعية ان الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين يعني ان الاسلام ليس بشرط للاحصان
فكما ان المسلمين يرجم بعضهم ويجلد بعضهم فكذا الكفار فجعل جلد المائة علة لرجم الثيب بالقياس على المسلمين وهو
الواقع حكم شرعي عندنا لما كان الاسلام شرطا للاحصان فالكفار ليس عليهم الا الجلد بكرا كان او ثيبا
عارضناهم بالقلب فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم لا نسلم ان الجلد علة للرجم في
المسلمين بل الرجم علة للجلد منهم فهذه معارضة لانها تدل على خلاف ما ادعاه المعلل الذي هو خصمهم
وفيها مناقضة لدليله بانه لا يصلح علة والتخلص عنه يعني ان من اراد ان لا يرد على علته القلب في
المال فطريقه ان لا يذكره او يخرج الكلام مخرج الاستدلال فانه يمكن ان يكون الشيء دليلا على شيء وذلك
الشيء يكون دليلا عليه كالنار مع الدخان بخلاف العلية فانه يتعين ان يكون احدهما علة والآخر معلولا
فالقلب يدفع لكن هذا المخلص لا ينفع ههنا للشافعي اذ لا مساواة بينهما لان الرجم عقوبة غليظة
ولهذا شرط له الاحصان والجلد ليس كذلك ينفعنا لو قلنا الصوم عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع او لو قلب الخصم
فيقول انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع قلنا بينهما مساواة يمكن ان يستدل بحال كل منهما على الآخر
ولا ضير فيه الثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد ان كان شاهدا له اي للخصم فهو كقلب الجراب
بجعل ظهره بطنا وبطنه ظهرا فان ظهر الوصف كان اليك الوجه الى الخصم فان قلبته صار ظهره
اليه ووجهه اليك فهو معارضة من حيث انه يدل على خلاف ما ادعاه الخصم وفيه مناقضة من حيث ان
دليله لم يدل على مدعاه هذا هو الذي يسميه اهل المناظرة بالمعارضة بالقلب ويجري في كثير من الاحيان
في المغالطة العامة الورود كما بينوه في كتبهم كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية

كصوم القضاء فجعلت الفرضية علة للتعيين فعارضناه بالقلب وجعلنا الفرضية دليلا
على عدم التعيين فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن التعيين بعد تعينه كصوم القضاء يحتاج
الى التعيين احد فقط لا ازيد فيه فهذا كذلك لكنه انما يتعين بالشروع وهذا تعين قبله من جانب الشارع
حيث قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فصوم رمضان وصوم القضاء سواء في
انه لا يحتاج الى التعيين بعد التعيين لكن الرمضان لما كان معينا قبل الشروع فلا يحتاج الى التعيين بعده
وصوم القضاء لما لم يكن متعينا قبل الشروع احتاج الى التعيين بعده وقد تقلب العلة من وجه آخر
غير الوجهين المذكورين وهو ضعيف كقولهم اي الشافعية في حق النوافل حيث لا تلزم بالشروع
ولا تقضى بالافساد عندهم هذه عبادة لا يمضى في فاسدها اي اذا فسدت بعينها من غير افساد كالطهر
الحدث من المصلي لا يجب اتمامها وهذا بخلاف الحج فانه اذا فسد يجب المضي والقضاء بعده فلا تلزم بالشروع
كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه اي
في النفل عمل النذر والشروع باللزوم كما استوى عملهما في الوضوء بعدم اللزوم فالوصف الذي جعله
الشافعي رح دليلا على عدم اللزوم بالشروع في النفل وهو عدم الامضاء في الفساد جعلناه علة لاستواء
النذر والشروع ويلزم منه اللزوم بالشروع فكان قلبا من هذه الحيثية وانما
كان هذا القلب ضعيفا لانه ما اتى بصريح نقيض الخصم اعني اللزوم بالشروع بل اتى بالاستواء الملزوم له ولان
الاستواء مختلف ثبوتا وزوالا ففي الوضوء من حيث كونه غير لازم بالشروع والنذر وفي النفل من حيث كونه لازما
بهما ويسمى هذا عكسا اي شبيها بالعكس لا عكسا حقيقيا لان العكس الحقيقي هو رد الشيء على سننه الاول كما في
قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء وهو يصلح للترجيح
ما سيأتي لان بالطرد ينعكس اي وبما يطرد ولا يتعين هذا لما كان رد الشيء على خلاف سننه الاول كان فيه اخلال اي
تشبيها بالعكس وانما جعله عكسا اتباعا لفخر الاسلام والثاني المعارضة التي فيها مناقضة وتسمى في عرف المناظرة
معارضة بالغير وهي نوع على حدة المعارضة في حكم الفرع بان يقول المعترض لنا دليل يدل على خلاف حكمك
وانما اقسامها صحيحة مستعملة في علم الاصول على ما قال او هو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة وهذا هو القسم الاول منها

بان يجعل غير علة دالة على النقيض حكم المعلل صريحا بلا زيادة ونقصان نظيره ما اذ قال الشافعي رح المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول المسح في الرأس مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف او بزيادة هي تفسير وهذا هو القسم الثاني ههنا ونظيره ان نقول في المثال المذكور وقت المعارضة ان المسح ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله فقولنا بعد اكماله زيادة على قدر المعارضة ولكنه تفسير للمقصود ولكن الشكل ان هذا المثال ليس للمعارضة الخالصة بل للقسم الثاني من القلب على قياس ما قلنا في مسئلة صوم رمضان بعد التعيين ولم ار مثالا لهذا القسم من المعارضة الخالصة او تغيير عطف على قوله تفسير اي بزيادة هي تغيير وقد بينه بقوله وفيه نفي لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم ينفه الاول لكن تحته معارضة للاول فهو حال عن قوله تغيير و قيد له فيكون مشتملا على القسم الثالث والرابع وهذا هو الحق وقد فهم بعض الشارحين ان قوله او تغيير قسم ثالث وقوله او فيه نفي لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم ينفه الاول بكلمة او دون الواو وكل منهما قسم رابع وهذا خطاء فاحش نشاء من تحريف الواو الى او ونظير القسم الثالث قولنا في اليتيمة انها صغيرة فيولى عليها في الانكاح كالتي لها اب فقال الشافعي رح هذه صغيرة فلا يولي عليها بولاية الاخوة قياسا على المال اذ لا ولاية للاخ على مال الصغيرة بالاتفاق فهذه معارضة بزيادة هي تغيير وهي قولنا بولاية الاخوة وفيه نفي لما لم يثبته الاول لانا ما اثبتنا في التعليل ولاية الاخوة بل مطلق الولاية حتى يعم العاصبات ولكن تحته معارضة للاول لانه اذا انتفت ولاية الاخوة انتفى سائرها اذ لا قائل بالفصل بين الاخ وغيره ونظير القسم الرابع قولنا ان الكافر يملك شراء العبد المسلم لانه يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم فعارض اصحاب الشافعي رح قالوا ان الكافر لما ملك بيعه وجب ان يستوي فيه ابتداء الملك وبقاؤه كالمسلم لكنه لا يملك القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراجه عن ملكه فكذلك لا يملك ابتداء ملكه ففي هذه المعارضة زيادة هي تغيير هو قوله وجب ان يستوي فيه اثبات لما لم ينفه الاول لانا ما نفينا الاستواء بين الابتداء والبقاء في التعليل حتى يثبته الخصم في المعارضة وانما اثبتنا الاستواء بين البيع والشراء ولكن تحته معارضة للاول لانه اذا ثبت الاستواء بين الابتداء والبقاء ظهرت المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع ولا يصح الشراء لانه ابتداء الملك ابتداء فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه اي حكم غير الاول لكن فيه نفي الاول عطف على قوله ضد يملك الحكم اي لم يغاير الضد الحكم فل

بل يعارضه في حكم آخر غير الاول لكن فيه نفي الاول وهذا هو القسم الخامس منها نظيره ما قال ابو حنيفة رح
المرأة التي نعي اليها زوجها اي اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج آخر فجاءت بولد ثم جاء الزوج
الاول حيا ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش
فاسد فيستوجب النسب كما لو تزوجت امرأة بغير شهود وولدت منه يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا ففي هذه
المعارضة لم يكن نفي النسب عن الاول بل لاثبات النسب من الثاني لكن فيه نفي الاول لانه اذا ثبت من الثاني ينتفي
عن الاول لعدم تصور النسب من شخصين فيحتاج حينئذ الى الترجيح فنقول الاول صاحب فراش صحيح والثاني صاحب فراش فاسد
والصحيح اولى من الفاسد فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر والماء ماؤه فهو اولى من الغائب فيظهر
فقه المسئلة وهو ان الملك والصحة احق بالاعتبار من الحضرة والماء فان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح
يوجب الحقيقة والحقيقة اولى من الشبهة والثاني في علة الاصل اي النوع الثاني من المعارضة الخالصة المعارضة
في علة المقيس عليه بان يقول المعترض دليل يدل على ان العلة في المقيس عليه شيء آخر لم يوجد في الفرع
وهي ثلثة اقسام كلها باطلة على ما قال وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى وهذا هو القسم الاول
كما اذا عللنا في بيع الحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة
فيعارضه السائل بان العلة عندنا في الاصل هي الثمنية وتلك لا تتعدى الى الحديد او تتعدى الى فرع
مجمع عليه وهو القسم الثاني كما اذا عللنا في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة
والشعير فيعارضه السائل بان العلة في الاصل ليست ما قلت بل هي الاقتيات والادخار
وهو معدوم في الجص وان كان يتعدى الى فرع مجمع عليه هو الارز والدخن او مختلف فيه اي يتعدى
الى فرع مختلف فيه وهو القسم الثالث مثاله لو عارض السائل في المسئلة المذكورة بان العلة في
الاصل هو الطعم ولم يوجد في الجص وهو يتعدى الى فرع مختلف فيه اعني الفواكه وما دون الكيل وهذه الاقسام
كلها باطلة لان الوصف الذي يدعيه السائل لا ينافي الوصف الذي يدعيه المعلل اذ الحكم يثبت بعلل شتى فان لم
يكن وصفه متعديا ففساده ظاهر لان المقصود بالتعليل التعدية وان كان متعديا كانت المعارضة ايضا فاسدة
لانها لا تعلق لها بالمتنازع فيه الا انها تفيد عدم تلك العلة فيه وهو لا يوجب عدم الحكم وكل كلام صحيح الاصل

اي في اصل وضعه وجوهره ولكن يذكر على سبيل المفارقة التي هي باطلة عند اهل الاصول
فاذكره على سبيل الممانعة ليخرج عن حيز الفساد الى حيز الصحة ويكون مقبولا باسلوبه و
معناه انما تذكر هذه القاعدة ههنا لان المعارضة في علة الاصل هي المسماة بالمفارقة عندهم
لانه اتى السائل بعلة ليقع بها الفرق بين الاصل والفرع وهو فاسد عند الاكثر فاذا اتى
السائل بكلام لطيف مقبول في ضمن هذه المفارقة الفاسدة فلا بد ان يذكر ذلك الكلام
بعينه في ضمن الممانعة ليكون ذلك الكلام مقبولا بجادته وهيئته ومثاله ما قال الشافعي رح في
اعتاق الراهن العبد المرهون انه لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق
المرتهن بالابطال فكان باطلا كالبيع فمن جعل من المفارقة قال في جوابه ان الاعتاق ليس
كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله فلا يصح القياس وهذا الفرق هو المعارضة في علة الاصل
الا ان قائله يقول ان علة عدم جواز البيع هي كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه فهذا السؤال وان كان
مقبولا في نفسه لكنه لما جاء به السائل على سبيل المفارقة لا يقبل منه فكان حقه ان يحرره على
سبيل الممانعة فنقول لا نسلم ان الاعتاق كالبيع فان حكم البيع يتوقف على اجازة المرتهن فيجوز فسخه
لا الابطال انت في الاعتاق تبطل اصلا ما لا يجوز فسخه بعد ثبوته حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه عندك
لما فرغ عن بيان المعارضة شرع في بيان حكمها فقال واذا قامت المعارضة كان السبيل فيها الترجيح اي ترجيح
احد المتعارضين على الآخر بحيث تندفع المعارضة فان لم يأت المجيب بالترجيح صار منقطعا وان اتى به فللسائل
ان يعارضه بترجيح آخر وهذا هو حكم المعارضة في القياس واما المعارضة في النقليات فقد عرفت بيانها وهو عبارة عن
فضل احد المثلين على الآخر وصفا اي بان فضل احد المثلين الا يكون تعريفا للرجحان لا للترجيح ومعنى قوله
وصفا ان لا يكون ذلك الشيء الذي يقع به الترجيح دليلا مستقلا بنفسه بل يكون وصفا للدليل غير قائم بنفسه فلهذا
لا يترجح شهادة العادل على شهادة الفاسق ولا يترجح شهادة اربعة على شهادة شاهدين حتى لا يترجح القياس على قياس آخر
بقياس آخر ثالث يؤيده لانه يصيران في جانب قياسا وفي جانب قياسين وكذا الحديث لا يترجح على حديث يعارضه بحديث
ثالث يؤيده والكتاب لا يترجح على آية تعارضه بآية ثالثة تؤيده وانما يترجح كل واحد من القياس والحديث والكتاب بقوة فيه فيكون الآن

معقدما على القياس الجلي الفاسد الاثر والحديث الذي هو مشهور مقدما على خبر
الواحد والكتاب الذي هو محكم قطعي مقدما على ما هو ظني وكذا اصحاب الجراحات لا يترجح
على صاحب جراحة واحدة فان جرح رجلاً رجل جراحة واحدة وجرحه آخر جراحات متعددة
ومات المجروح بها كانت الدية بين الجارحين سواء بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوى
من الآخر اذ ينسب الموت اليه بان قطع واحد يد رجل والآخر حز رقبته كان القاتل الحاز
اذ لا يتصور الانسان بدون الرقبة ويتصور بدون اليد كذا الشفيعان في الشقص الشائع المبيع
السهمين متفاوتين سواء في استحقاق الشفعة ولا ترجح احدهما على الآخر بكثرة نصيبه صورتها دار مشتركة
بين ثلثة نفر لاحدهم سدسها وللآخر نصفها وللثالث ثلثها فباع صاحب النصف مثلاً نصيبه
وطلب الآخران الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة وعند الشافعي رح يقضى بالشقص المبيع اثلاثا
لان الشفعة من مرافق الملك فيكون مقسوما على قدره وانما وضع المسئلة في الشقص لان حكم الجوار عندنا
كذلك لا يتأتى فيه خلاف الشافعي رح وما يقع به الترجيح اي ترجيح احد القياسين على الآخر ما به القوة الاثر
كالاستحسان في معارضة القياس الاثر في الاستحسان اقوى فيترجح عليه فان قيل فعلى هذا يلزم ان
يكون الشاهد الاعدل راجحا على العادل لان اثره اقوى اجيب بالانسلام ان العدالة تختلف بالزيادة
والنقصان فانها عبارة عن الانزجار عن محظورات الدين بالاحتراز عن الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر
وهو امر منضبط لا يتعدد وانما الاختلاف في التقوي بقوة ثباته اي ثبات الوصف على الحكم المشهود به يكون
وصفا الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر كقولنا في صوم رمضان انه متعين من جانب الله تعالى
فلا يجب التعيين على العبد في النية اولى من قولهم صوم فرض فيجب التعيين النية فيه كصوم القضاء
لان هذا اي وصف الفرضية الذي اورده الشافعي رح مخصوص في الصوم بخلاف التعين الذي اوردناه
فقد تعدى الى الودائع والغصوب والمبيع في البيع الفاسد اذ ارد الودائع الى المالك والمغصوب اليه ورد
المبيع الفاسد الى البائع باي جهة كانت يخرج عن العهدة لا يشترط التعيين فيه من حيث كونه وديعة
او غصبا او بيعا فاسدا لانه متعين لا يحتمل الرد بجهة اخرى فيكون ثبات التعين

على حكمه اقوى من ثبات الفرضية على حكمها وقيل عليه ان هذا انما يرد لو كان تعليل الخصم بمجرد الفرض
اما اذا كان تعليله هو الصوم الفرض فلا يناسب مقابلته ايراد مسئلة الوديعة والمغصوب والبيع
الفاسد بكثرة اصوله اي اذا شهد لقياس اصل واحد ولقياس آخر اصلان او اصول ترجح هذا الاول
والمراد بالاصل المقيس عليه ولا يكون هذا من قبيل كثرة الادلة القياسية او كثرة اوجه الشبه لان هذه كلها
فاسدة وكثرة الاصول صحيحة كقولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تثليثه فان اصله مسح الخف والجبيرة
والتيمم بخلاف قول الشافعي رح انه ركن فيسن تثليثه فانه لا اصل له الا الغسل وبالعدم عند العدم وهو العكس
اذا كان وصف يطرد وينعكس كان اولى من وصف يطرد ولا ينعكس فالاطراد هو الوجود عند الوجود فقط والا
الانعكاس هو العدم عند العدم مثل قولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تكراره فانه ينعكس الى قولنا ما لا
يكون مسحا فيسن تكراره كالغسل الوجه ونحوه بخلاف قول الشافعي رح انه ركن فيسن تكراره فانه لا ينعكس الى
قولنا ما ليس كن لا يسن تكراره فان المضمضة والاستنشاق ليس بركن ومع ذلك يسن تكراره ثم اراد ان
يبين حكم تعارض الترجيحين فقال واذا تعارض ضربا ترجيح كما تعارض اصل القياسين كان الرجحان
في الذات احق منه في الحال اي من الرجحان الحاصل في الحال لان الحال قائمة بالذات تابعة لها في
الوجود والاظهر للتابع في مقابلة المتبوع فينقطع حق المالك بالطبخ والشي تفريع على القاعدة المذكورة
وذلك بانه اذا غصب رجل شاة رجل ثم ذبحها وطبخها وشواها فانه ينقطع عندنا حق المالك عن الشاة ويضمن
قيمتها للمالك لانه تعارض ههنا ضربا ترجيح فانه ان نظر الى ان اصل الشاة كان للمالك ينبغي ان ياخذها
المالك ويضمنه النقصان وان نظر الى ان الطبخ والشي كان من الغاصب ينبغي ان ياخذها الغاصب ويضمن
القيمة ولكن رعاية هذا الجانب اقوى من رعاية المالك لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه والعين هالكة
من وجه فحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه وحق الغاصب في الصنعة ثابت من كل وجه فكان
الصنعة بمنزلة الذات والعين بمنزلة الوصف وان كان الامر في ظاهر الحال بالعكس اذ كانت الشاة
اصلا والصنعة وصفا على ما ذهب اليه الشافعي رح واشار اليه المص بقوله وقال الشافعي رح صاحب الاصل
وهو المالك احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة له فجرى الشافعي رح على ظاهر

وجرينا على الدوة ولما فرغ عن بيان الترجيحات الصحيحة شرع في الفاسدة فقال والترجيح لغلبة الاشباه و
بالعموم وقلة الاوصاف فاسد عندنا وقد ذهب الى صحة كل منها الامام الشافعي ثم مثال غلبة الاشباه
قول الشافعية ان الاخ يشبه الوالد والولد من حيث المحرمية فقط ويشبه ابن العم من وجوه كثيرة وهي جواز
اعطاء الزكوة كل منهما للآخر وحل نكاح حليلة كل منهما للآخر وقبول شهادة كل منهما للآخر فيكون الحاقه
بابن العم اولى فلا يعتق على الاخ اذا ملكه وعندنا هو بمنزلة ترجيح احد القياسين بقياس آخر وقد عرفت
بطلانه ومثال العموم قول الشافعية ان وصف الطعم في حرمة الربوا اولى من القدر والجنس لانه يعم القليل
وهو الحفنة والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا باطل عندنا لانه لما جاز عنده التعليل
بالعلة القاصرة فلا رجحان للعموم على الخصوص ولان الوصف بمنزلة النص وفي النص الخاص راجح عنده
على العام فينبغي ان يكون ههنا ايضا كذلك ومثال قلة الاوصاف قول الشافعية ان الطعم وحده
او الثمنية وحدها قليل فيفضل على القدر والجنس الذي قلتم به مجتمعة وهذا باطل عندنا لان الترجيح
بالتاثير دون القلة والكثرة فرب علة ذات جزئين اقوى في التاثير من علة ذات جزء واحد واذا ثبت
دفع العلل بما ذكرنا هذا شروع في بحث انتقال المعلل الى كلام آخر بعد الزامه اي واذا ثبت دفع العلل الطردية
والمؤثرة بما ذكرنا من الاعتراضات او دفع العلل الطردية فقط على التقسيم من كلام البعض كانت غاية التحجي
الى الانتقال اي غاية المعلل ان يضطر الى الانتقال وهو اربعة اقسام لانه اما ان ينتقل من علة الى علة
اخرى لاثبات العلة الاولى كما اذا علل في الصبي المودع بانه اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك
من جانب المودع فان قال السائل لا نسلم انه مسلط على الاستهلاك بل على الحفظ ينتقل المعلل الى علة اخرى
يثبت بها العلة الاولى واعني التسليط على الاستهلاك البتة او ينتقل من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى كما
اذا علل على جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن الكفارة بان الكتابة عقد
معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة او العجز المكاتب عن الاداء فلا يمنع الصرف الى الكفارة فان قال الخصم انا
قائل بموجبه اذ عندي عقد الكتابة لا يمنع الصرف الى الكفارة وانما المانع هو نقصان تمكن
في الرق بسبب هذا العقد اذ العتق يستحق العبد بسبب الكتابة فحينئذ ينتقل المعلل من حكم الى حكم آخر

بالعلة المذكورة ولقول في العقد الموجب نقصانا ما لما فيه من الرق اذ لو كان كذلك لما جاز فسخه

الا ان نقصانه انما يثبت بثبوت الحرية من وجه والحرية من وجه لا تحتمل الفسخ فقد اثبت الملازمة بالعلة الاولى

اعني احتمال الكتابة الفسخ الحكم الآخر وهو عدم ايجاب نقصان مانع من الرق ثم انتقل الى الحكم آخر وعلة

اخرى كما في المسئلة المذكورة بعينها اذا قال السائل ان عندي هذا العقد لا يمنع التكفير بل

المانع نقصان الرق فيقول المعلل هذا عقد معاوضة بين العباد كسائر العقود فوجب ان لا يوجب نقصانا

في الرق مثله فهذا انتقال الى حكم آخر وعلة اخرى كما ترى او ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم

الاول لا لاثبات العلة الاولى ولم يوجد له نظير في المسائل الشرعية ولهذا قال هذه الوجوه صحيحة الا الرابع

الا ان الانتقال انما جوز ليكون مقابل البحث في مجلس المناظرة والا ذلك في الرابع لان العلل غير متناهية في نفس الامر

فلو جوزنا الانتقال الى العلل لاجل الحكم الاول لغير لتسلسل الى ما لا يتناهى ثم اورد عليه ان ابرهيم

قد انتقل الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول حيث حاجه نمرود اللعين لاثبات الآله فقال ابرهيم ربي الذي يحيي ويميت

قال نمرود انا احيي واميت فامر باطلاق احد المسجونين وقتل الآخر فانتقل ابرهيم لاثبات الآله الى علة اخرى وقال

فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت نمرود وسكت فاجاب المصنف عنه بقوله

محاجة الخليل عليه السلام مع اللعين ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى كانت لازمة حقة لكن لم يفهم اللعين مراده

فظن الخليل ان يقول الذي يحيي بالاحياء واماته بالاطلاق والقتل وعليك ان تعرف ان الاحياء بعض الروح

غير الحيوة وتجيء الموتى باعادة الحيوة فيهم الا انه اتى وقع الاشتباه على الجهال فانهم كانوا اصحاب الظواهر لا

يتأملون في حقائق المعنى الدقيقة فضم اليها الحجة الظاهرة بلا اشتباه لا ينقطع مجلس المناظرة بغير فوز

بالعجز ثم لما فرغ المصنف عن مباحث الادلة الاربعة اراد ان يبحث بعدها عما ثبت بالادلة وقد قلت

فيما سبق ان موضوع علم الاصول على المذهب المختار هو الادلة والاحكام جميعا فبعد الفراغ عن الاول

شرع في الثاني فقال **فصل** ثم جملة ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها على باب القياس يعني الكتاب والسنة

والاجماع شيئان الاحكام وما يتعلق به الاحكام وانما استثنيت القياس لانه لا يثبت شيئا انما هو للتعدية

او يراد بالثبوت المعنى الاعم فيمكن ان يراد بالحجج الادلة الاربعة والمراد بالاحكام الاحكام التكليفية وبما يتعلق به

الاحكام الوضعية وقد ذكروا هذه القواعد منتشرة والذي يعلم من التوضيح في ضبطها
ان الحكم مفتقر الى الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به فالحاكم هو الله تعالى والمحكوم عليه المكلف
والمحكوم به فعل المكلف من العبادات والعقوبات وغيرهما والاحكام صفات فعل المكلف
من الوجوب والندب والفرضية والعزيمة والرخصة فعلى هذا التحقيق الاحكام هي صفات الفعل
وقد مضى ذكرها في بحث الكتاب في العزيمة والرخصة وهذا المبحث مبحث فعل المكلف يعني المحكوم
به ومبحث المحكوم عليه يأتي بعده في بيان الاهلية والامور المعترضة عليها وبالجملة لا يخلو تقسيم القوم من
مسامحة اما الاحكام فاربعة يعني المحكوم به الذي هو عبارة عن فعل المكلف اربعة انواع الاول حقوق
الله تعالى خالصة وهو ما يتعلق به النفع العام كحرمة البيت فان نفعه عام للناس باتخاذهم اياه قبلة
وكحرمة الزنا فان نفعه عام للناس بسلامة انسابهم وانما ينسب الى الله تعظيما والا فالله تعالى متعالي
عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون حقا له بهذا الوجه ولا بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك
والثاني حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح باباحة المالك
والثالث ما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف فان فيه حق الله تعالى من حيث انه جزاء
هتك حرمة العفيف الصالح وحق العبد من حيث ازالة عار المقذوف لكن حق الله غالب حتى
لا يجري فيه الارث والعفو وعند الشافعي حق العبد فيه غالب فينعكس الاحكام والرابع ما اجتمعا فيه وحق العبد
غالب كالقصاص فان فيه حق الله باخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه وهو
غالب لجريان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو وحقوق الله تعالى ثمانية انواع
عبادات خالصة لا يشوبها معنى العقوبة والمؤنة كالايمان وفروعه هي الصلوة والزكوة والصوم
والحج وانما كانت فروعا للايمان لانها لا تصح بدونه ويصح بدونها وهي اي العبادات انواع ثلثة
اصول ولواحق وزوائد يعني ان في مجموع الايمان وفروعه هذه الثلثة لا ان في كل منهما
هذه الثلثة فالايمان اصله التصديق والملحق به الاقرار والزوائد هي الفروع الباقية اعني
الزوائد في الايمان هي تكرار الشهادة والاصل في الفروع الصلوة لانها عماد الدين ثم الزكوة لتعلقها بنعمة المال لان

قوله من الدية اي العاقلة على القاتل قوله ونحوه كالاطلاق قوله لا المذكور عنقريب اي حق العباد قال التصديق اي بالقلب والاقرار اي باللسان قال

فرع لنعمة البدن ثم الصوم لانه شرع لقهر النفس ثم الحج ثم الجهاد فهذه الفروع فيما منها اصول
ولواحق ومع الزوائد هي نوافل العبادات ومنها عقوبات كاملة في كونها اجزية كالحدود وهي
حد الزنا وحد الشرب وحد القذف وحد السرقة وعقوبات قاصرة كحرمان الميراث بسبب قتل المورث فان
العقوبة الكاملة هي القصاص في حقه هذا قاصرة ولهذا لا يجري في الصبي ومنها حقوق دائرة بينهما اي بين العبادة
والعقوبة كالكفارات فان فيها معنى العبادة من حيث انها تؤدى بالصوم والاعتاق والاطعام والكسوة
ومعنى العقوبة من حيث انها لم تجب ابتداء بل وجبت اجزية على افعال محرمة صدرت عن العباد وعبادة فيها
المؤنة اي المحنة والثقل كصدقة الفطر فانها في اصلها عبادة ملحقة بالزكوة ولهذا شرط لها الاغناء ولكن فيها
معنى المؤنة ولهذا تجب عمن يمونه وينفق عليه كنفسه واولاده الصغار وعبيده المملوكين فانه لما كان النفقة
والولاية وجب ان يتم بالصدقة ايضا لدفع البلاء ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر فانه في نفسه مؤنة للارض
التي يزرعها ولو لم يعط العشر للسلطان لا يتسر الارض منه واحالها بيد آخر ولكن فيها معنى العبادة لانه
يصرف مصارف الزكوة ولا يجب الا على المسلم لكمال فعلهم المزارعة على كسب الحلال الطيب مؤنة فيها معنى العقوبة
كالخراج فانه في نفسه مؤنة للارض التي يزرعها والا استردها السلطان منه واحالها بيد آخر ولكن فيه معنى
العقوبة من حيث انه يجب على الكفار الذين اشتغلوا بزراعة الدنيا ونبذوا الآخرة وراء ظهورهم ثم حق قائم
بنفسه ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شيء منه حتى يجب عليه اداءه بل استبقاه الله تعالى لاجل نفسه
وتولى اخذه وقسمته من كان خليفة في الارض وهو السلطان كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله فينبغي
ان يكون المصابات والغنيمة كلها لله تعالى لكن اوجب اربعة اخماسها للغانمين منة منه عليهم وابقى الخمس لنفسه وكذا
المعادن فانها اسم لما خلقه الله تعالى في الارض من الذهب والفضة فينبغي ان يكون كله لله تعالى ولكن الله تعالى جعل
للواجد او للمالك اربعة اخماسه منة منه وفضلا وحقوق للعباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما من
الدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح ونحوه وهذه الحقوق اي جميعها سواء كان حقا لله او للعبد المذكور عن قريب
تنقسم الى اصل وخلف ليقوم مقام الاصل عند التعذر فالايمان اصله التصديق
والاقرار جميعا عند الله تعالى ثم صار الاقرار وحده اصلا مستبدا خلفا عن التصديق في حق احكام الدنيا

بان لقوم الاقرار مقامه في حق ترتب احكامه كما في المكره على الاسلام كما جعل الاقرار مقام مجموع التصديق والاقرار وان عدم التصديق منه ثم صار اداء احد الابوين في حق الصغير خلفا عن اداء الصغير الايمان حتى يجعل مسلما باسلام احد الابوين ويجري عليه احكامه بالميراث وصلوة الجنازة ونحوها ثم صارت اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين في اثبات الاسلام في الصبي الذي سبا اهل الاسلام واخرجوه الى دار الاسلام ويحكم عليه بالاسلام في الصلوة عليه بحكم التبعية وليس هذا خلفا عن خلف بل كل في ذلك خلف عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على البعض وكذلك الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه وهذا القدر بلا خلاف ثم هذا الخلف عندنا مطلق حتى يرتفع الحدث بالتيمم فتثبت له اباحة الصلوة الى غاية وجود الماء وعند الشافعي رح ضروري اي لا يرتفع به الحدث اصالة ولكن يبيح الصلوة لضرورة الاحتياج فلا يجوز بتيمم واحد صلوتان مكتوبتان بل يجب لكل مكتوبة تيمم آخر ثم استدرك من قوله هذا الخلف عندنا مطلق بقوله لكن الخلافة بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة وابي يوسف رح لان الله تعالى قال فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فجعل التراب خلفا عن الماء وعند محمد وزفر رح بين الوضوء والتيمم الحاصلين من الماء والتراب لا بين الموثرين لان الله تعالى امر اولا بالوضوء بقوله فاغسلوا ثم امر بالتيمم عند العجز عن الوضوء وتنبني عليه اي على هذا الاختلاف المذكور مسئلة امامة المتيمم للمتوضئين لانه يجوز عند الشيخين رح فان التراب وان كان خلفا عن الماء لكن التيمم ليس بخلف عن الوضوء بل هما سواء فيجوز اقتداء احدهما بالآخر ايهما كان ولا يجوز عند محمد وزفر رح لان التيمم لما كان خلفا عن الوضوء كان المتيمم خلفا عن المتوضي فلا يجوز الاقتداء بالاضعف والخلافة لا تثبت الا بالنص او دلالته فلا تثبت بالرأي كما لا يثبت الاصل به وشرطها اي شرط كون الخلف خلفا عدم الاصل في الحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل او لا فيصح الخلف اما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا يصلح الخلف عنه وكذا اذا كان الاصل موجودا بنفسه فلا يصلح الخلف ايضا وتظهر هذه اي ثمرة احتمال الاصل للوجود في يمين الغموس والحلف على مس السماء فان في يمين الغموس لا تجب الكفارة اذ لا يتصور البر الذي هو الاصل فان البر بان الماضي قد فات عن الحالف ولا قدرة له عليه وفي الحلف على مس السماء يتصور البر ويمكن لان الانبياء والملائكة يمسونه والاولياء ايضا ممكن بخرق العادة ولكن العجز

ظاهر في الحال فتجب الكفارة له واما القسم الثاني من التقسيم المذكور في اول الفصل في تحقيق الاحكام

فاربعة الاول السبب وهو اقسام اربعة الاول سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم اي مفضيا اليه في

الجملة بخلاف العلامة فانها دالة عليه لا مفضية اليه من غير ان يضاف اليه الوجوب كما يضاف الى العلة ولا الوجود كما يضاف

الى الشرط ولا يعقل فيه معاني العلل بوجه من الوجوه بحيث لا يكون له تاثير في وجود الحكم اصلا لا بواسطة

ولا بغير واسطة اذ لو كان كذلك لم يكن سببا حقيقيا بل سببا له شبهة العلة او سببا فيه معنى العلة

لكن تتخلل بينه اي بين السبب وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب اذ لو كانت مضافة الى السبب

والحكم مضاف اليها لكان السبب علة العلة لا سببا حقيقيا كما سيأتي كدلالة انسان على مال انسان

ليسرقه او نفس ليقتله فانها سبب حقيقي للسرقة والقتل لانها تفضي اليه من غير ان يكون موجبا او موجدا

له ولا تاثير لها في فعل السرقة اصلا لكن تخلل بين الدلالة وبين السرقة علة غير مضافة الى الدلالة بل الى فعل

السارق المختار وقصده اذ لا يلزم ان من دل احدا على فعل شيء ان يفعل المدلول البتة بل العاقل فيه يوقفه

على تركه مع الدلالة وان منع السرقة والقتل لا يضمن الدال شيئا لانه صار سببا محضا لا صاحب علة ولهذا

فينبغي ان لا يضمن من سعى الى سلطان ظالم في حق احد بغير حق حتى غرمه مالا لانه صار سببا محضا لكن افتى

المتأخرون بضمانه لفساد الزمان بالسعي الباطل وكثرة السعاة فيه اما المحرم الدال على صيد فانما

ضمن جنايته لانه ترك الامان الملتزم باحرامه بفعل الدلالة كالمودع اذا دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركا

للحفظ الملتزم فان اضيفت العلة المتخللة بين السبب والحكم اليه اي الى السبب صار السبب في حكم العلل في وجوب

الضمان عليه لان الحكم مضاف الى العلة والعلة مضافة الى السبب فكان السبب علة العلة وهذا

هو القسم الثاني من السبب وفيه فائدة الاحتراز عن تخلل علة لا تضاف الى السبب كسوق الدابة وقودها

فان كل واحد منهما سبب لتلف ما يتلف بوطيها في حالة السوق والقود وقد تخلل بينه وبين التلف ما هو

علة له وهو فعل الدابة لكنه مضاف الى السوق والقود لان الدابة لا اختيار لها في فعلها سيما اذا كان

احدهما سائقا او قائدا لها فالعلة ليست صالحة للحكم فيضاف التلف الى علة العلة فيما يرجع الى بدل المحل وهو الدية

والقيمة ولا فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون مضافا اليها فلا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه الكفارة والقصاص من بينه

بان يقول والله لا فعلن كذا الا فعل كذا او بالطلاق والعتاق بان يقول ان خلت الدار فانت طالق او انت
حرّ يسمى سببا مجازا للكفارة والجزاء وهذا هو القسم الثالث من السبب انما كان سببا مجازا لان اليمين عقدت
للبر والبر لا يكون قط طريقا الى الكفارة في اليمين بالله والى الجزاء في اليمين بغير الله لانه مانع من الحنث
بدون الحنث لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء ولكن لما كان يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع سمي سببا
مجازا باعتبار ما يؤول اليه عند الشافعي رح اليمين بالله المعلق بالشرط سبب حقيقي للكفارة والجزاء في الحال
ولكن الحكم تاخر الى زمان الحنث ووجود الشرط كما مر في الاجرة الفاسدة ولكن له شبهة الحقيقة اي ليس هو
بمجاز خالص بل مجاز يشبه الحقيقة وعند زفر مجاز محض خال عن شبهة الحقيقة فمذهبنا بين الافراط
الذي هو مذهب الشافعي رح والتفريط الذي هو مذهب زفر رح ثمرة الخلاف بيننا وبين زفر رح في ذكره
بقوله حتى يبطل التنجيز التعليق عندنا لا عنده صورته ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق
ثلثا ثم طلقها ثلثا منجزة فتزوجت بزوج آخر ودخل بها وطلقها ثم عادت الى الاول بالنكاح ووجد
دخول الدار لم تطلق عندنا وتطلق عند زفر رح لان عنده لم يوجد قوله انت طالق وقت التعليق
الا مجازا محضا ليس له شوب الحقيقة قط فلا يطلب محلا موجودا يبقى به لان اليمين محلها ذمة الحالف وهي موجودة
فاذا وجد الشرط بعد النكاح الثاني فكانه قال انت طالق فيقع الطلاق وعندنا لما كان قوله انت طالق
وقت التعليق موجودا مجازا يشبه الحقيقة فلا بد له من محل موجود كالحقيقة وقد فات المحل بالتنجيز فلا يبقى
قوله انت طالق وهذا معنى قوله لان ثم ربما وجد من الشبهة لا يبقى الا في محله كالحقيقة لا تستغني عن المحل فاذا فات المحل
بطل الاصل والشبهة تجري مجرى الحقيقة عندهم في طلب المحل في اكثر المواضع احتياطا كالمغصوب فان الاصل فيه رد العين ثم الضمان
الى القيمة والمثل بعد الهلاك ولكن مع وجود المغصوب للغصب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين
ولو لم يكن لها ثبوت لما صحت هذه الاحكام وكذا الايجاب في حال التعليق شبهة التنجيز فيقتضي المحل فعند فوات المحل يبطل
زفر رح لم ينتبه لهذا التدقيق وقاس المسئلة المذكورة على ما اذا علق طلاق المطلقة الثلث او الاجنبية بالملك بان
قال ان نكحتك فانت طالق فان المحل ليس بموجود ابتداء مع انه يقع الطلاق بعد وجود الشرط فلان يبقى انتهاء اولى
فعليه ان يقع الطلاق رح فاجاب عنه المص بقوله بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلثا لان

ذلك الشرط في حكم العلل يعني ان الشرط وهو النكاح في حكم العلة للطلاق لا نه علة لصحة التعليق وهو

علة لوقوع الطلاق فكان هو علة العلة فصار التعليق بالشرط هو في حكم العلل معارضا لهذه الشبهة

السابقة عليه في شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط والحاصل ان شبهة وقوع

الجزاء قبل الشرط تقتضي وجود المحلية وشبهة التعليق بما له حكم العلة تقتضي عدم المحلية لان الحكم لا يوجد

قبل العلة بل بعدها فلما تعارضتا تساقطتا فلهذا لا يحتاج ههنا الى المحل وم الايجاب المضاف

سبب للحال بمقابل للايجاب المعلق يعني ان الايجاب المعلق بالشرط وهو قوله ان دخلت الدار فانت

طالق لا يكون سببا في حال وجود الشرط والايجاب المضاف الى الوقت بان يقول انت طالق غدا سبب

للحال لكن تأخر حكمه الى الغد وهو من اقسام العلل في الحقيقة وانما يسمى سببا باعتبار الاضافة فيمكن ان يكون

هذا هو القسم الرابع للسبب ويمكن ان يكون الرابع هو قوله وسبب له شبهة العلل كما ذكرنا في اليمين بالطلاق

والعتاق وهو الذي يسمى سببا مجازيا في السابق ومن ههنا ذهب بعضهم الى ان اقسام السبب ثلثة السبب

الحقيقي والسبب في معنى العلة والسبب المجازي لان الايجاب المضاف من اقسام العلة في الحقيقة والسبب

الذي له شبهة العلة هو السبب المجازي بعينه والثاني العلة وهو المضاف اليه وجوب الحكم ابتداء احتراز عن سبب العلة

احتراز عن السبب العلامات وعلة العلة وهو يعم العلل الموضوعة كالبيع والنكاح والعلل المستنبطة بالاجتهاد

وهي سبعة اقسام لان العلل الشرعية الحقيقية تتم بثلثة اوصاف احدها ان تكون علة اسما بان تكون موضوعة

للحكم ويضاف الحكم اليها ابتداء والثاني ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة في الحكم والثالث ان تكون علة حكما بان يثبت

الحكم بعد وجودها من غير تراخ فاذا وجدت هذه الاوصاف الثلثة في شيء كان ذلك علة كاملة تامة والا فناقصة

فباعتبار استكمال هذه الاوصاف وعدمه ينبغي ان تكون الاقسام سبعة بهذه الوتيرة الاول ما يكون اسما ومعنى وحكما

وهو الجامع للاوصاف والثاني ما يكون اسما لا معنى ولا حكما والثالث ما يكون معنى لا اسما ولا حكما والرابع ما يكون

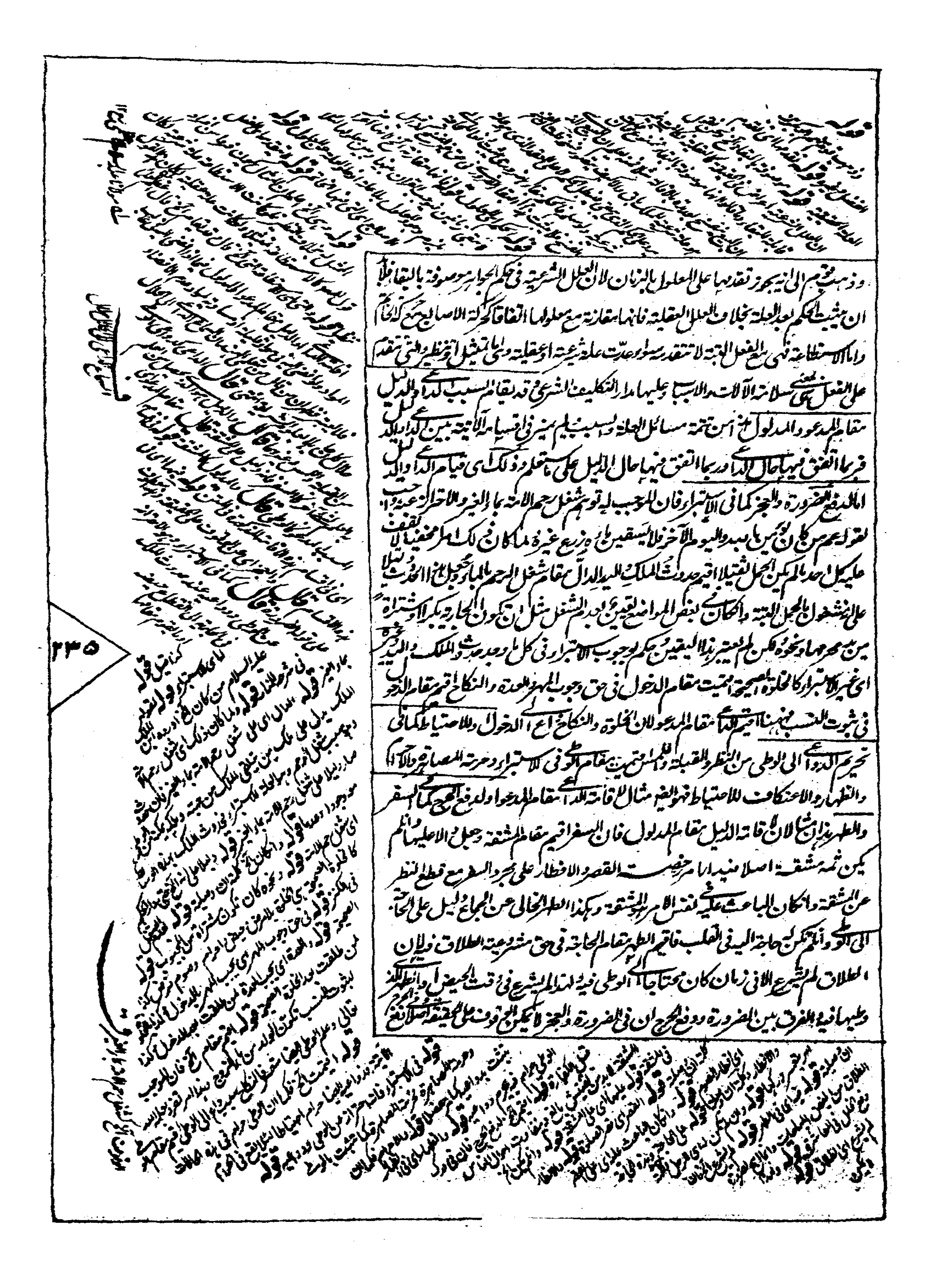
حكما لا اسما ولا معنى فهذه الثلثة ما يوجد فيها وصف ويعدم وصفان الخامس ما يكون اسما ومعنى لا حكما والسادس ما يكون

اسما وحكما لا معنى والسابع ما يكون معنى وحكما لا اسما فهذه الثلثة ما يوجد فيها وصفان ويعدم وصف ولكن المصنف لم يذكر ما هو

لا اسما ولا حكما وما هو حكما لا اسما ولا معنى وذكر عوضهما علة في حيز الاسباب ووصفا له شبهة العلل كما ستطلع عليه في اثناء الكلام

اذا عرفت هذا فالآن نشرع على ما قسمه المصنف فنقول الاول علة اسما ومعنى وحكما كالبيع المطلق للملك
اى الخارج عن خيار الشرط فانه علة اسما لانه موضوع للملك والملك يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه وهو
مشروع لاجله وحكما لانه يثبت الملك عند وجوده بلا تراخ والثانى علة اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق
بالشرط وهو الذى ادخله فيما سبق فى السبب المجازى مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار فان قوله انت
طالق علة اسما لوقوع الطلاق فانه موضوع له فى الشرع ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط وليس علة
حكما لان حكمه يتأخر الى وجود الشرط ولا معنى اذ لا تاثير له فيه قبل وجود الشرط ومن هذا القبيل اليمين
بالله تعالى للكفارة على ما قالوا والثالث علة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار فانه علة للملك
اسما لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر فى ثبوت الحكم لا حكما لان ثبوت الملك يتأخر الى اسقاط الخيار
والبيع الموقوف عطف على البيع بشرط الخيار ومثال ثان له وهو ان يبيع مال غيره بغير اجازته فانه علة
اسما ومعنى للملك لا حكما لتراخى الملك الى زمان اجازة المالك والايجاب المضاف الى وقت مثال ثالث له
مثل قوله انت طالق غدا وهو الذى سبق فى اقسام السبب فانه ايضا علة اسما ومعنى لوقوع الطلاق لا حكما
لتأخره الى زمان اضيف اليه ونصاب الزكوة قبل مضى الحول مثال رابع له فانه ايضا علة اسما لانه
لوجوب الزكوة ويضاف اليه الوجوب بلا واسطة ومعنى لانه مؤثر فى وجوب الزكوة اذ الغناء يوجب الاحسان
وهو يحصل بالنصاب لا حكما لتأخر وجوب الاداء الى ان يحول الحول وعقد الاجارة مثال خامس له فانه ايضا علة
لملك المنفعة اسما لانه وضع لها والحكم يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة قبل العمل لا حكما لان
المنافع توجد شيئا فشيئا الى انقضاء الاجل فهى معدومة الآن والمعدوم لا يصلح ان يكون محلا
للملك فلا يكون علة حكما والرابع علة فى حيز الاسباب يعنى لها شبه بالاسباب وهو تفسير لما قبله وذكر له ثلثة
امثلة فقال كشراء القريب فانه علة للملك والملك فى القريب علة للعتق فيكون العتق مضافا الى الاول
بواسطة فمن حيث انه علة العلة كان علة ومن حيث انه توسط بينهما الواسطة كان شبيها بالاسباب ومرض الموت فانه
علة لتعلق حق الورثة بالمال وعلة لحجر المريض عن التبرع بما زاد على الثلث فيكون كشراء القريب لكن فى
انه ذو جهتين علة اسما ومعنى لا حكما فانه علة اسما لحجر المريض عن التبرعات لاضافة الحكم اليه ومعنى لكونه مؤثرا

فى الحجر لا حكماً لان الحجر لا يثبت الا اذا اتصل به الموت مستنداً والتزكية عند ابى حنيفة رح فانه علة للشهادة وهى علة للرجم فتكون علة العلة كشراء القريب فلو رجع المزكون بعد الرجم يضمنون الدية عنده وعندهما لا يضمنون لانهم اثنوا على الشهود خيراً والتعليق لم يجاب الحد فصار كما لو اثنوا على الشهود خيراً بان قالوا هو محصن ثم رجعوا فكذا هذا وربما يقال انه علة معنى لا اسماً ولا حكماً للرجم فيكون مثال القسم ترك المصرح ثم قال وكذا كل ما هو علة العلة فى كونها شبيهة بالاسباب فهى ذو جهتين لذا ذكرها فى السبب والعلة جميعاً والخامس وصف له شبهة العلل كاحد وصفى العلة اى التى تركبت من وصفين كالقدر والجنس للربوا فان المجموع منهما علة اسماً ومعنى وحكماً وكل واحد منهما وحده له شبهة العلل ليس بسبب محض غير مؤثر فى المعلول الا اذا كان الجزء الآخر هو العلة لا المجموع منهما وربما يقال انه علة معنى لا اسماً ولا حكماً فيكون مثالاً ثانياً للقسم ترك المصرح ولكن بقى قسم آخر ترك المصرح بلا ذكر فى البين وهو علة حكماً لا اسماً ولا معنى وربما يقال انه داخل فى قسم الشرط الذى فى حكم العلل كحفر البئر وشق الزق والسادس علة معنى وحكماً لا اسماً كآخر وصفى العلة فانه هو المؤثر فى الحكم وعنده يوجد الحكم ولكنه ليس بموضوع للحكم بل الموضوع له المجموع وذلك كالقرابة والملك فان المجموع علة موضوعة للعتق لكن المؤثر هو الجزء الاخير فان كان الملك جزءاً اخيراً بان اشترى قريبه المحرم يكون هو المؤثر وان كانت القرابة جزءاً اخيراً بان اشترى عبداً مجهول النسب ثم ادعى انه ابنه او اخوه يكون هو المؤثر والمقابل له وهو الوصف الاول يكون علة معنى لا اسماً ولا حكماً كما نقلنا والسابع علة اسماً وحكماً لا معنى كالسفر والنوم للرخصة والحدث فان السفر علة للرخصة اسماً لانها تضاف اليه فى الشرع يقال القصر رخصة للسفر وحكماً لانها تثبت بنفس السفر متصلة به لا معنى لان المؤثر فى ثبوتها ليس السفر بل المشقة وهى تقديرية وكذا النوم الناقض للوضوء علة للحدث اسماً لان الحدث يضاف اليه وحكماً لان الحدث يثبت عنده لا معنى لانه ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر خروج النجس لكن لما كان الاطلاع على حقيقته متعذراً وكان النوم المخصوص سبب الخروج غالباً اقيم مقامه وادير الحكم عليه الآن تمت اقسام العلة وقد علمت انى جعلتها سبعة تبعاً لصاحب التوضيح من فخر الاسلام المخالف توابع لشرح ثم لقول المصرح وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم بل الواجب اقترانهما معاً كالاستطاعة مع الفعل وهذا هو حكم القسم الاول الذى كان علة اسماً ومعنى وحكماً فانها العلة الحقيقية التى تقارن الفعل ولا



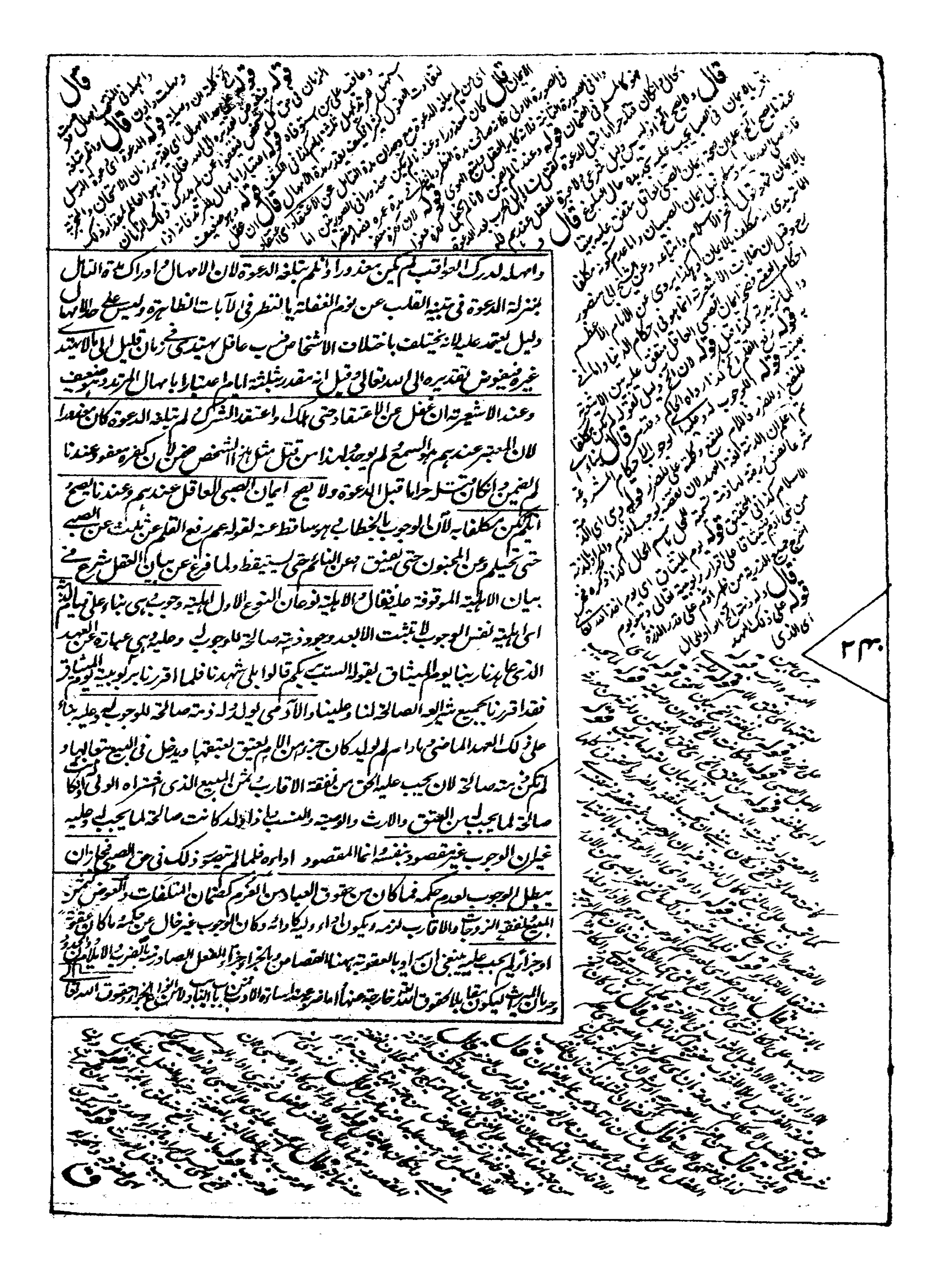
وذهبت طائفة منهم الى انه يجوز تقدمها على المعلول بالزمان لان العلل الشرعية فى حكم الجواهر موصوفة بالبقاء فلا ينافى ان يثبت الحكم بعد العلة بخلاف العلل العقلية فانها مقارنة مع معلولها اتفاقا كحركة الاصابع مع حركة الخاتم واما الاستطاعة فهى مع الفعل البتة لا تتقدم سواء عدت علة شرعية او عقلية وهى انما تمثيل او نظير والتى تتقدم على الفعل يعنى سلامة الآلات والاسباب عليها مدار التكليف الشرعى ثم قد يقام السبب الداعى والدليل مقام المدعو والمدلول هذا من تتمة مسائل العلة وسببها لم يمنى فى اقسامها الآتية بين الداعى والدليل فربما اتفق فيها حال الداعى وربما اتفق فيها حال الدليل على ما تعلم وذلك اى قيام الداعى والدليل اما لدفع الضرورة والعجز كما فى الاستبراء فان الموجب له توهم شغل رحم الامة بماء الغير والاحتراز عنه واجب لقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه زرع غيره ولما كان ذلك امرا مخفيا لا يقف عليه كل احد ما لم يكن الحمل ثقيلا اقيم حدوث الملك اليد الدال مقام شغل الرحم بالماء وجعل انه الحدث دليلا على المشغول بالحمل البتة وان كان فى بعض المواضع تعين عدم الشغل مثل ان تكون الجارية بكرا او اشتراه من صبى او امرأة ونحوه لكن لم يعتبر هذا اليقين حكم بوجوب الاستبراء فى كل ما وجد حدث الملك واليد الى غير الاستبراء كالخلوة الصحيحة اقيمت مقام الدخول فى حق وجوب المهر والعدة والنكاح اقيم مقام الدخول فى ثبوت النسب فههنا اقيم الداعى مقام المدعو لان الخلوة والنكاح داعى الى الدخول وللاحتياط كما فى تحريم الدواعى الى الوطى من النظر والقبلة واللمس حيث اقيمت مقام الوطى فى الاستبراء وحرمة المصاهرة والاحرام والظهار والاعتكاف للاحتياط فهو ايضا مثال لاقامة الداعى مقام المدعو او لدفع الحرج كما فى السفر والطهر هذا مثال لاقامة الدليل مقام المدلول فان السفر اقيم مقام المشقة وجعل الاعلى ما انه لم يكن ثمة مشقة اصلا فيدار امر رخصة القصر والافطار على مجرد السفر مع قطع النظر عن المشقة وان كان الباعث عليه فى نفس الامر هو المشقة وكهذا الطهر الخالى عن الجماع دليل على الحاجة الى الوطى وان لم تكن له حاجة اليه فى القلب فاقيم الطهر مقام الحاجة فى حق مشروعية الطلاق فيلان الطلاق لم يشرع الا فى زمان كان محتاجا الى الوطى فيه لئلا يشرع فى وقت الحيض والطهر الذى وطيها فيه والفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان فى الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفى

يمكن فيه ذلك مع وقوع مشقة كما في السفر يمكن ادراك المشقة بحسب احوال الاشخاص للفرق بين
السبب والدليل ان السبب لا يخلو عن تاثير في المسبب والدليل قد يخلو عن ذلك فيكون فائدته العلم
بالمدلول لا غير ومن جملة امثلة اقامة الدليل مقام المدلول الاخبار عن المحبة اقيم مقام المحبة في قول
الرجل لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق فقالت احبك طلقت لان المحبة امر باطن لا يوقف عليه الا بالاخبار
لكنه يقتصر على المجلس لانه مشبه بالتخيير والتخيير مقتصر على المجلس الثالث الشرط وهو ما يتعلق به الوجود دون
الوجوب احترز به عن العلة فينبغي ان يتعلق به وجود الشيء ويكون خارجا عن ماهيته ليخرج الجزء وهذا قسم من خمسة اقسام
الاول شرط محض لا يكون له تاثير في الحكم بل يتوقف عليه انعقاد العلة كدخول الدار بالنسبة الى وقوع الطلاق المعلق
في قوله ان دخلت الدار فانت طالق والثاني شرط هو في حكم العلل في حق اضافة الحكم اليه كوجوب الضمان على
صاحب حفر البئر في الطريق فانه شرط للتلف لان التلف بالسقوط فيه لان العلة في الحقيقة هو الثقل والسيلان
الطبيعي للثقيل الى السفل ولكن الارض كانت مانعة ماسكة وحفر البئر ازالة المانع ورفع المانع من قبيل شرط
والمشي سبب محض ليس بعلة له فاقيم الحفر الذي هو شرط مقام العلة في حق الضمان اذا حفر في غير ملكه اما اذا
حفر في ملكه او القى الانسان نفسه عمدا في البئر فلا ضمان على الحافر اصلا وشق الزق فانه شرط لسيلان
ما فيه اذ الزق كان مانعا وازالته شرط والعلة هي كونه مائعا والاصل ان يضاف الحكم اليها وهو جريان الشيء لكن لا يصلح
عليه فليضاف الى الشرط ويكون حال الشرط ضامنا للتلف فيه او النقصان بالخرق ايضا والثالث شرط له حكم
الاسباب وهو الشرط الذي تخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط ويكون
ذلك الشرط سابقا على ذلك الفعل واحترز به عما اذا تخلل فعل فاعل طبيعي كحفر البئر فانه
في حكم العلل وعما اذا كان ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط كفتح باب قفص الطير اذ طيرانه
منسوب الى الفتح فانه ايضا في حكم العلل عند محمد رح حتى يضمن الفاتح عنده خلافا لهما وعما اذا
لم يكن الشرط سابقا على العلة كدخول الدار في قوله انت طالق ان دخلت الدار اذ هو
مؤخر عن تكلم قوله انت طالق فانه شرط محض داخل في القسم الاول كما اذا حل قيد
عبد آبق فانه شرط للاباق اذ القيد كان مانعا فازالته شرط

ولكن تخلل بينه وبين الاباق فعل فاعل مختار وهو العبد ليس هذا الفعل منسوبا الى الشرط اذ لا يلزم من ان يكون
كل ما يحل القيد ابق البتة وقد تقدم هذا الحل على الاباق فهو في حكم الاسباب فلهذا لا يضمن الحال قيمة
العبد بخلاف ما اذا امر العبد بالاباق حيث يضمن الآمر لان عتر من فعل فاعل مختار لان الامر بالاباق
استعمال له فاذا ابق بامره فكانه غصبه بالاستعمال بخلاف ما اذا كانت الواسطة المتخللة مضافة الى
السبب فانه يضمن صاحب السبب كسوق الدابة وقودها اذ فعل الدابة وهو التلف مضاف الى السائق
والقائد فيضمنان ما تلفت بهما والرابع شرط اسما لا حكما كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله لامرأة
ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فان دخول الدار الذي يوجد اولا يكون شرطا اسما
لا حكما اذ الحكم مضاف الى آخر الشرطين وجودا فهو شرط اسما وحكما من جميع
الوجوه فلو وجد الشرطان في الملك بان بقيت منكوحة له عند
وجودهما فلا شك انه ينزل الجزاء وان لم يوجدا في الملك او وجد الاول في الملك دون الثاني فلا شك
انه لا ينزل الجزاء وان وجد الثاني في الملك دون الاول بان ابانها الزوج فدخلت الدار الاولى ثم
تزوجها فدخلت الدار الثانية ينزل الجزاء وتطلق عندنا لان المدار على آخر الشرطين والملك انما
يحتاج اليه في وقت التعليق وفي وقت نزول الجزاء واما فيما بين ذلك فلا وعند زفر لا تطلق
لانه يقيس الشرط الآخر على الاول اذ لو كان الاول يوجد في الملك دون الآخر لا تطلق فكذا عكسه
والخامس شرط هو كالعلامة الخالصة كالاحصان في الزنا شرط للرجم في معنى العلامة وقد عدوا
هذا تارة في الشرط وتارة في العلامة على ما يجيء ولذا لم يعده صاحب التوضيح من هذه الاقسام
ثم انهم بينوا ضابطة يعرف بها الفرق بين الشرط وما في معناه على ما قال وانما يعرف الشرط بصيغته
كحروف الشرط مثل قوله ان دخلت الدار فانت طالق وفيه تنبيه على ان صيغة الشرط لا ينفك عن
معنى الشرط قطعا او دلالة وهي الوصف الذي يكون في معنى الشرط كقوله للمرأة التي اتزوجها طالق ثلثا
فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة اي الامرأة الغير المعينة بالاشارة لا النكرة النحوية اذ
هي معرفة باللام فلما دخل وصف التزوج في المنكرة وهو معتبر في الغائب يصلح دلالة على الشرط

فصار كأنه قال ان تزوجت امرأة فهي طالق ولو وقع في المعين بان يقول هذه المرأة التي اتزوجها فهي
طالق لما صلح دلالة على الشرط لان الوصف في الحاضر لغو اذ الاشارة ابلغ في التعريف من الوصف
فكانه قال هذه المرأة طالق فيلغو في الاجنبية لنص الشرط يجب الوجهين المعين وغير المعين حتى لو قال ان
تزوجت امرأة فهي طالق وان حنثت تزوجت هذه المرأة فهي طالق يقع الطلاق بالتزوج في الصورتين والرابع العلامة وهي ما يعرف
الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود فقوله ما يعرف الوجود احتراز عن السبب وهو فضل التعريف
وقوله من غير ان يتعلق به وجوب احتراز عن العلة ولا وجود احتراز عن الشرط كالاحصان في باب الزنا فانه
علامة للرجم وهو عبارة عن كون الزاني حرا مسلما مكلفا وطئ بنكاح صحيح مرة فالتكليف شرط في سائر
الاحكام والحرية لتكميل العقوبة وانما العمدة ههنا الاسلام والوطي بالنكاح الصحيح انما جعلناه علامة
لا شرطا لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده فلو وجد الاحصان
بعد الزنا لا يثبت به وجوب الرجم وعدم كونه علة وسببا ظاهر لانه عبارة عن حال في الزاني يصير الزنا
في تلك الحالة موجبا للرجم وهو معنى كونه علامة وهذا عند بعض المتأخرين ومختار الاكثر انه شرط لوجوب
الرجم لان الشرط ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان بهذه المثابة اذ الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالسرقة
لا توجب القطع بدون النصاب حتى لا يضمن شهوده اذا رجعوا بحال تفريع على كون الاحصان علامة
لا شرطا يعني اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم لا يضمنون دية المرجوم بحال اي سواء رجعوا وحدهم او
مع شهود الزنا ايضا لانه علامة لا يتعلق بها وجوب ولا وجود فلا يجوز اضافة الحكم اليه بخلاف ما اذا اجتمع
شهود الشرط والعلة بان شهد اثنان بقوله ان دخلت الدار فانت طالق وشهد اثنان بدخول الدار
ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة
الحكم اليها لتعلق الوجود به بثبوت التعدي منهم وهو مختار فخر الاسلام وعند شمس الائمة لا ضمان عليهم
قياسا على شهود الاحصان وان رجع شهود اليمين وشهود الشرط جميعا فالضمان على شهود اليمين خاصة لانهم
صاحب علة فلا يضاف التلف الى شهود الشرط مع وجودهم وعند زفر رحمه الله يضمن شهود الاحصان اذا
رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم قولا بانه شرط والجواب ان الاحصان

علامة لا تصلح للخلافة وبين سابقنا انه شرط فلا يجوز اضافة الحكم اليه لان الشهود العلة وهي لا تصلح
للاضافة فلم يبق للشرط اعتبار ولا اعتبار للخلف عند امكان العمل بالاصل ولما فرغ عن بيان
متعلقات الاحكام شرع في بيان اهلية المحكوم عليه هو المكلف ولما كان من المعلوم ان الاهلية لا تكون
بدون العقل فلذا بدء بذكر العقل فقال **فصل** في بيان الاهلية والعقل معتبر لاثبات الاهلية اذ
لا يفهم الخطاب بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح قد ورد في السنة انه خلق متفاوتا فاكثرهم عقلا الانبياء والاولياء
ثم العلماء والحكماء ثم العوام والامراء ثم الرساتيق والنساء وفي كل نوع منهم درجات متفاوتة فقد لوازي
الف منهم لواحد وكم من صبي يتحير بعقله العجز عنه الكبير لكن اقام الشرع البلوغ مقام اعتدال العقل
واختلفوا في اعتباره وعدمه فقالت الاشعرية لا عبرة للعقل دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة دون
العقل فلا يفهم حسن شيء وقبحه وايجابه وتحريمه فلا يصح ايمان صبي عاقل لعدم ورود الشرع به وهو قول الشافعي
رح واحتجوا بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقالت المعتزلة انه علة موجبة لما استحسنه ومحرمة
لما استقبحه على القطع والبتات فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية امارات ليست موجبة لذاتها
والعلل العقلية موجبة بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل مثل
روية الله تعالى وعذاب القبر والميزان والصراط وعامة احوال الآخرة وتمسكوا في ذلك بقصة ابراهيم
عم حيث قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين كان يجب القول بالعقل قبل الوحي لانه قال
اراك ولم يقل اوحى الي وقالوا لا عذر لمن جهل في الوقف عن الطلب وترك الايمان والصبي العاقل مكلف
بالايمان لاجل عقله وان لم يرد عليه السمع ومن لم تبلغه الدعوة بان نشأ على شاهق الجبل اذا لم يعتقد
ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار لوجوب الايمان بمجرد العقل واما في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة وهذا
مروي عن ابي حنيفة رح وعن الشيخ ابي منصور رح في الفروع لا فرق بيننا وبين المعتزلة الا في التخريج
وهو ان العقل موجب عندهم ومعرف عندنا ولكن الصحيح من قول الشيخ ابي منصور ومذهب ابي حنيفة
ما ذكره المص بقوله نحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا
كان معذورا اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التأمل والاستدلال واذا اعانه الله تعالى بالتجربة



واهمله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه الدعوة لان الامهال وادراك مدة التامل بمنزلة الدعوة في تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الآيات الظاهرة وليس على حد الامهال دليل يعتمد عليه لانه يختلف باختلاف الاشخاص فرب عاقل يهتدي في زمان قليل الى ما لا يهتدي غيره فيفوض تقديره الى الله تعالى وقيل انه مقدر بثلثة ايام اعتبارا بامهال المرتد وهو ضعيف

وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك واعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذورا لان المعتبر عندهم هو السمع لم يوجد ولهذا من قتل مثل هذا الشخص ضمن لان كفره معفو وعندنا لم يضمن وان كان قتله حراما قبل الدعوة ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم وعندنا يصح لكن لم يكن مكلفا به لان الوجوب بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله عم رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ ولما فرغ عن بيان العقل شرع في بيان الاهلية الموقوفة عليه فقال الاهلية نوعان النوع الاول اهلية وجوب وهي بناء على قيام الذمة اي اهلية نفس الوجوب لا تثبت الا بعد وجود ذمة صالحة للوجوب وعليه وهي عبارة عن العهد الذي عاهدنا ربنا يوم الميثاق لقوله الست بربكم قالوا بلى شهدنا فلما اقررنا بربوبيته يوم الميثاق فقد اقررنا بجميع شرائعه الصالحة لنا وعلينا والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه بناء على ذلك العهد الماضي فما دام لم يولد كان جزء من الام يعتق بعتقها ويدخل في البيع تبعا لها ولم تكن ذمته صالحة لان يجب عليه الحق من نفقة الاقارب وثمن المبيع الذي اشتراه الولي وان كانت صالحة لما يجب له من العتق والارث والوصية والنسب فاذا ولد كانت صالحة لما يجب له وعليه غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه وانما المقصود اداؤه فلما لم يتصور ذلك في حق الصبي جاز ان يبطل الوجوب لعدم حكمه فما كان من حقوق العباد من الغرم كضمان المتلفات والعوض كثمن المبيع ونفقة الزوجات والاقارب لزمه ويكون الاداء وليه كادائه وكان الوجوب غير خال عن حكمه وما كان عقوبة او جزاء لم يجب عليه فينبغي ان اريد بالعقوبة ههنا القصاص وبالجزاء جزاء الفعل الصادر منه كالضرب الايلامي والحدود وحرمان الميراث ليكون مقابلا لحقوق الله تعالى خارجة عنها اما ما يجب على سبيل التأديب كالتأديب لا على سبيل الجزاء من حقوق الله تعالى

تجب متى صح القول بحكمه كالعشر والخراج فانهما في الاصل من المؤن معنى العبادة والعقوبة تابع
فيهما لما ان المقصود منهما المال واداء الولي في ذلك كادائه ومتى بطل القول بحكمه لا تجب كالعبادات
الخالصة والعقوبات فان المقصود من العبادات فعل الاداء ولا يتصور ذلك في الصبي والمقصود
من العقوبات هو المؤاخذة بالفعل وهو لا يصلح لذلك النوع الثاني اهلية اداء وهي نوعان
قاصرة تبتني على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر فان الاداء يتعلق بقدرتين
قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن فاذا كان تحقق القدرة بهما يكون كمالها
بكمالهما وقصورها بقصورهما فالانسان في اول احواله عديم القدرتين ولكن فيه استعدادهما
فتحصلان له شيئا فشيئا الى ان يبلغ كالصبي العاقل فانه قاصر وان كان عقله يحتمل الكمال
والمعتوه البالغ فان عقله قاصر وان كان بدنه كاملا وتبتني عليها اي على الاهلية القاصرة صحة الاداء يعني
انه لو ادى يكون صحيحا وان لم يجب عليه وكاملة تبتني على القدرة الكاملة من العقل الكامل والبدن الكامل
وتبتني عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال يكون حرجا وهو منتف
ولما لم يمكن ادراك كماله الا بعد تجربة عظيمة اقام الشارع البلوغ الذي يعتدل عنده العقل في
الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا والاحكام منقسمة في هذا الباب اي باب ابتناء صحة الاداء على الاهلية
القاصرة دون الاهلية الكاملة التي ذكرتها عن قريب الى ستة اقسام اشار المصنف اليها على الترتيب
فقال فحقوق الله تعالى التي هي حسن لا يحتمل غيره كالايمان يجب القول بصحته من الصبي بلا الزام اداء وهذا هو
القسم الاول انما قلنا بصحته لان عليا رضي الله عنه افتخر بذلك فقال شعر سبقتكم الى الاسلام طرا غلاما ما
بلغت اوان حلمي وعند الشافعي رح لا يصح ايمانه قبل البلوغ في حق احكام الدنيا حيث يرث اباه الكافر
ولا تبين منه امرأته المشركة لانه ضرر وان صح في حق احكام الآخرة لانه محض نفع في حقه وانما قلنا
بلا الزام اداء لانه لو لم يصف الصبي الاسلام بعد ما عقل لم تبن امرأته ولو لزمه الاداء لكان
امتناعه كفرا وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر لا يحتمل عفوا وهذا هو القسم الثاني والمراد بالكفر هو الردة
يعني لو ارتد الصبي تعتبر ردته عند ابي حنيفة ومحمد رح في حق احكام الدنيا والآخرة حتى تبين منه

امرأته ولا يرث من اقاربه المسلمين ولكن لا يقتل لانه لم توجد منه المحاربة قبل البلوغ ولو قتل احدا يكون ديته

ولا يجب جزاء شيء كالمرتد وعند ابي يوسف والشافعي رح لا تصح ردته في حق احكام الدنيا لانها ضرر

محض انما حكمنا بصحة ايمانه لكونه نفعا محضا او هو دائر بين الامرين اي بين كونه حسنا في زمان

قبيحا في زمان هذا هو القسم الثالث كالصلوة ونحوها يصح الاداء من غير لزوم عهدة ضمان

فان شرع فيها لا يجب اتمامه المضي فيه وان افسده لا يجب عليه القضاء وفي صحة هذا الاداء بلا

لزوم عليه نفع محض له من حيث انه يعتاد اداءها فلا يشق ذلك بعد البلوغ وما كان من غير

حقوق الله تعالى ان كان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة تصح مباشرته اي مباشرة الصبي

غير رضاء الولي واذنه وهذا هو القسم الرابع وفي الضرر المحض الذي لا يشوبه نفع دنياوي كالطلاق

والوصية ونحوهما من العتاق والتصدق والهبة والقرض يبطل اصلا فان فيها ازالة ملكه من

غير نفع يعود اليه لكن قال شمس الائمة ان طلاق الصبي واقع اذا دعت اليه حاجة الا ترى انه اذا

اسلمت امرأته يعرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وهو طلاق عند ابي حنيفة ومحمد رح

واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وهو طلاق عند محمد رح واذا كان مجبوبا فخاصمته

امرأته وطلبت التفريق كان ذلك طلاقا عند البعض فعلم ان حكم الطلاق ثابت في حقه عند

الحاجة وهذا هو القسم الخامس ثم القسم السادس من قوله وفي الدائر بينهما اي بين النفع والضرر

كالبيع ونحوه يملكه برأي الولي فان البيع ونحوه من المعاملات ان كان رابحا كان نفعا وان كان

خاسرا كان ضررا والثمن هو سالب وجالب فلا بد ان ينضم اليه رأي الولي حتى يترجح جهة النفع

فيلتحق بالبالغ فينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابي حنيفة

رح خلافا لهما فانه لا يكون كالبالغ عندهما فلا ينفذ بالغبن الفاحش وان باشر البيع بالغبن الفاحش

مع الولي فعن ابي حنيفة رح روايتان في رواية ينفذ وفي رواية لا ينفذ وهذا كله عندنا وقال الشافعي رح كل منفعة

يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته اي عبارة الصبي فيه كالاسلام والبيع فانه يصير مسلما

باسلام ابويه ويتولى الولي بيع ماله وشرائه فتعتبر فيه عبارة وليه فقط وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه تعتبر عبارته كالوصية

فانه لا يتولاه الولي ههنا فتعتبر عبارته في الوصية باعمال البر لا يستغني عن المال لعبد الموت
وعندنا هي باطلة لانها ضرر محض ازالة للملك بطريق التبرع سواء كانت بالبر وغيره وسواء
مات قبل البلوغ او بعده واختيار احد الابوين في ذلك فيما اذا وقعت الفرقة بين ابويه وصلت
الام عن حق الحضانة الى سبع سنين فبعد ذلك تخير الولد عنده يختار ايهما شاء لان النبي عم
خير غلاما بين الابوين وهذه المنفعة مما لا يمكن ان تحصل بمباشرة الولي فتعتبر عبارته فيه وعندنا
ليس كذلك بل يضم الابن عند الاب ليتادب بآداب الشريعة والبنت عند الام لتتعلم
احكام الحيض وتخيير النبي عم له كان لاجل دعائه بالانظر فوفق الاختيار الانفع له ولما فرغ
عن بيان الاهلية شرع في بيان الامور المعترضة على الاهلية فقال الامور المعترضة على الاهلية
نوعان سماوي وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه وهو احد عشر الصغر والجنون
والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت بعده يأتي
المكتسب الذي ضد السماوي وهو سبعة الجهل والسكر والهزل والسفه والسفر والخطاء والاكراه اذا
عرفت هذا فالآن يذكر انواع السماوي فيقول وهو الصغر انما ذكره في الامور المعترضة مع انه ثابت
باصل الخلقة لانه ليس بداخل في ماهية الانسان لان آدم عم خلق شابا غير صبي فكان الصبا عارضا
في ولاده وهو في اول احواله كالجنون بل ادنى حالا منه الا ترى انه اذا اسلمت امراة الصبي لا يعرض
الاسلام على ابويه بل يؤخر الى ان يعقل الصبي فحينئذ يعرض عليه اذا اسلمت امراة المجنون يعرض
الاسلام على ابويه فان اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا وان ابيا يفرق بينه وبين امراته
ولا فائدة في تاخير العرض لان الجنون لا نهاية له فيلزم الاضرار بامراة مسلمة تكون تحت كافر وذا لا يجوز
لكنه اذا عقل اي صار عاقلا فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء يعني القاصرة لا الكاملة لبقاء صغره وعجزه
فيسقط به ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى كالعبادات وكالحدود والكفارات فانها تحتمل
السقوط بالاعذار وتحتمل النسخ والتبديل في نفسها ولا تسقط عنه فرضية الايمان حتى اذا اداه
كان فرضا فيترتب عليه الاحكام المترتبة على المؤمنين من وقوع الفرقة بينه وبين زوجته المكفرة

منها جريان الارث بينه وبين اقاربه المسلمين ووضع عنه الزام الاداء اي رفع عن الصبي الزام اداء الايمان فلو لم يقر في دار الصبا او لم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتدا وجملة الامر انه توضع عنه العهدة اي خلاصة الامر الكلي في باب الصغر ومآل احكامه انه تسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو يعني ما سوى الردة من العبادات والعقوبات ويصح منه لو فعله بنفسه من غير عهدة وطلب وكذا ما لا عهدة فيه كما في الصبي ما لا ضرر فيه من قبول الهبة والصدقة ونحوه مما فيه نفع محض وقد مر هذا في بيان الاهلية ثم قوله فلا يحرم عن الميراث بالقتل عندنا تفريع على قوله انه توضع عنه العهدة يعني لو قتل الصبي مورثه عمدا او خطاء لا يحرم عن ميراثه لانه عقوبة وعهدة لا يتحملها الصبي كما مر وعليه انه اذا كان كذلك فلا ينبغي ان يحرم عن الميراث بالكفر والرق فاجاب عنه بقوله بخلاف الكفر والرق لان حرمان الميراث بهما ليس من باب الجزاء بل لعدم الاهلية اذ الكفر والرق ينافي اهلية الميراث من المسلم الحر والجنون عطف على قوله الصغر وهو آفة تحل بالدماغ بحيث يبعث على افعال خلاف مقتضى العقل من غير ضعف في اعضائه وهو يسقط به العبادات المحتملة للسقوط لا ضمان المتلفات ونفقة الاقارب والدية كما في الصبي بعينه وكذا الطلاق والعتاق ونحوهما من المضار غير مشروع في حقه لكنه اذا لم يمتد الحق بالنوم عند علمائنا الثلثة فيجب عليه قضاء العبادات كما على النائم اذ لا حرج في قضاء القليل وهذا في الجنون العارضي بان بلغ عاقلا ثم جن واما في الجنون الاصلي بان بلغ مجنونا فعند ابي يوسف رح بمنزلة الصبا حتى لو افاق قبل مضي الشهر في الصوم وقبل تمام يوم وليلة في الصلوة لا يجب عليه القضاء وعند محمد هو بمنزلة العارضي فيجب عليه القضاء وقيل الاختلاف على العكس ثم اراد ان يبين حد الامتداد وعدمه ليبتني عليه وجوب القضاء وعدمه ولما كان ذلك امرا غير مضبوط بين ضابطته بالحرج في كل العبادات فقال وحد الامتداد في الصلوة ان يزيد على يوم وليلة ولكن باعتبار الصلوة عند محمد رح يعني ما لم تصر الصلوة ستا لا يسقط عنه القضاء وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعند محمد عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى يصير الصلوة ستا فيدخل ستة في حد التكرار وفي الصوم

باستغراق الشهر حتى لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلواني انه لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الافاقة والجنون فيه سواء ولو افاق في يوم من رمضان فلو كان قبل الزوال يلزمه القضاء ولو كان بعده لا يلزمه على الصحيح وفي الزكوة باستغراق الحول لانها تحل حد التكرار بالم تدخل السنة الثانية وابو يوسف رح اقام اكثر الحول مقام الكل تيسيرا ودفعا للحرج في حق المكلف والعته بعد البلوغ عطف على ما قبله وهو آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين فهو ايضا كالصبا في وجود اصل العقل وتمكن الخلل على ما قال م هو كالصبا مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمنع صحة القول والفعل فيصح عباداته و[illegible] ولو كلف ببيع مال غيره او اعتاق عبده يصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه يمنع العهدة فلا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق عبده اصلا ولا بيعه ولا شراؤه بدون اذن الولي ولا يطالب في الوكالة بتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة ثم اورد عليه انه اذا كان كذلك فينبغي ان لا يؤاخذ المعتوه لضمان ما استهلكه من الاموال فاجاب عنه بقوله اما ضمان ما استهلكه من الاموال فليس بعهدة وكونه صبيا او عبدا او معتوها لا ينافي عصمة المحل يعني ان ضمان المال ليس بطريق العهدة بل بطريق جبر ما فوته من المال المعصوم وعصمته لم تنزل من اجل كون من استهلك صبيا او معتوها بخلاف حقوق الله فان ضمانها انما يجب جزاء للافعال ودون المجازاة هو موقوف على كمال العقل ووضع عنه الخطاب كالصبي حتى لا تجب عليه العبادات ولا تثبت في حقه العقوبات ويولى عليه كما يولى على الصبي نظرا له وشفقة عليه لا يلي على غيره بالانكاح والتاديب وحفظ اموال اليتامى كما ان الصبي كذلك والنسيان عطف على ما قبله وهو جهل ضروري بما كان يعلمه لا بآفة مع علمه بامور كثيرة فبقوله لا بآفة يخرج الجنون وبقولنا مع علمه النوم والاغماء وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى فلا تسقط الصلوة والصوم اذا نسيهما بل يلزم القضاء لكنه اذا كان غالبا كما في الصوم والتسمية في الذبيحة وسلام الناسي يكون عفوا ففي الصوم ميل النفس بالطبع الى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيانا ولا يفسد صومه وفي الذبيحة يوجب الذبح هيبة وخوفا فينفر الطبع عنه ويتغير حاله

فتكثر الغفلة بخلاف التسمية فيعفى النسيان فيه عندنا وفي سلام الناسي تشبيه القعدة الاولى بالثانية غالبا فيلتحق بالنسيان فيعفى ما لم يتكلم فيه، انما قيد بقوله اذا كان غالبا ليخرج السلام والكلام في الصلوة ناسيا لانه لا يغلب فيها ذلك اذ حالة الصلوة وهيئتها مذكرة لهذا النسيان فلا يعفى عندنا ولا يجعل عذرا في حقوق العباد فان اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان والنوم عطف على ما قبله وهو عجز عن استعمال القدرة لتعريف الحكم والاثر وحده الصحيح انه فترة طبيعية تحدث للانسان بلا اختيار فاوجب تاخير الخطاب ولا يمنع الوجوب فيثبت عليه نفس الوجوب لاجل الوقت ولا يثبت عليه وجوب الاداء لعدم الخطاب في حقه فان انتبه في الوقت يؤدي والا يقضي وينافي الاختيار حتى بطلت عبارته في الطلاق والعتاق والاسلام والردة فلو طلق او اعتق او اسلم او ارتد في النوم لا يثبت حكم شيء منه ولم يتعلق بقراءته وكلامه وقهقهته في الصلوة حكم فاذا قرء النائم في صلوته لم تصح قراءته ولا يعتد بقيامه وركوعه وسجوده لصدورها لا عن اختياره وكذا اذا تكلم في الصلوة لم تفسد صلوته لانه ليس بكلام حقيقة واذا قهقه في الصلوة لا يكون حدثا ناقضا للوضوء والاغماء عطف على ما قبله ولما كان شبيها بالجنون عرفه للامتياز فقال وهو ضرب مرض وفوت قوة بضعف القوى لا يزيل الحجى اي العقل بخلاف الجنون فانه يزيله وهو كالنوم حتى بطلت عبارته بل اشد منه اي بل الاغماء اشد من النوم في فوت الاختيار فكان حدثا بكل حال اي سواء كان مضطجعا او متكئا او قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا بخلاف النوم فانه لا ينقض الا اذا كان مضطجعا او متكئا او مستندا اما اذا كان قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا فقد يحتمل الامتداد وكان الاصل فيه عدم الامتداد فان لم يمتد الحق بالنوم في حق وجوب قضاء الصلوة وان امتد يلحق بالجنون فيسقط الاداء كما في الصلوة اذا زاد على يوم وليلة باعتبار الصلوة عند محمد رح وباعتبار الساعات عندهما كما بينا في الجنون عند الشافعي رح اذا اغمي عليه ست صلوة كاملة لا يجب القضاء ولكنا استحسنا بالفرق بين الامتداد وعدمه لان عمار بن ياسر اغمي عليه يوما وليلة فقضى الصلوة وابن عمر اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوة وامتداده في الصوم نادر فلا يعتبر حتى لو اغمي عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضاء واذا كان امتداده في الصوم نادرا ففي الزكوة اولى ان يعتبر استغراقه احوال الرق عطف على ما قبله وهو عجز حكمي اي بحكم الشرع جعله عاجزا لا يقدر على التصرفات

وانكان بحسب الحس اقوى من آسيم من الحر شرع جزاء على الكفر لان الكفار استنكفوا عبادة الله تع
فجعلهم الله تع عبيد عبيده وهذا في الاصل اي اصل وضعه وابتدائه اذ الرقية لا تثبت ابتداء الا على الكفار
ثم بعد ذلك وان اسلم يبقى عليه وعلى اولاده ولا ينفك عنه الا بالعتق كالخراج لا يثبت ابتداء الا على الكافر
ثم بعد ذلك ان اشترى المسلم ارض خراج يبقى الخراج على حاله لا يتغير واليه اشار بقوله لكنه في البقاء صار
من الامور الحكمية اي صار في البقاء حكما من احكام الشرع من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء به يصير المرء عرضة
للتملك والابتذال اي بسبب الرق يصير العبد محلا لكونه مملوكا ومبتذلا والعرضة في الاصل خشبة
القصاب التي يقطع بها ما يريد وهو يوصف لا يتجزى ثبوتا وزوالا لانه حق الله تع فلا يصح ان يوصف
العبد بكونه مرقوق البعض دون البعض بخلاف الملك اللازم له فانه حق العبد يوصف بالتجزي زوالا
وثبوتا فان الرجل لو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع ولو باع نصف العبد بقي الملك له في النصف
الآخر بالاجماع وهو اعم من الرق اذ قد يوصف به غير الانسان من العروض دون الرق كالعتق الذي
هو ضده فانه ايضا لا يقبل التجزية هو قوة حكمية يصير بها الشخص اهلا للمالكية والولاية مثل الشهادة
والقضاء ونحوه وكذا الاعتاق عندهما اي عند ابي يوسف ومحمد رح ايضا لا يتجزى لان الاعتاق اثبات
العتق فالعتق اثره فلو كان الاعتاق متجزيا واعتق البعض فلا يخلو اما ان يثبت العتق في الكل
فيلزم الاثر بدون المؤثر او لم يثبت العتق في شيء فيلزم المؤثر بدون الاثر او يثبت العتق في البعض
فيلزم تجزي العتق وهذا معنى قوله لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر او تجزي العتق و
في بعض النسخ لم يوجد قوله او تجزي العتق لظهوره لانه لا يخلو عن تطويل ثم قال ابو حنيفة رح انه ازالة الملك
وهو متجز لا اسقاط الرق او اثبات العتق حتى يتجه ما قلتم وذلك لان العتق لا يتصرف الا فيما هو خالص حقه
وحقه هو الملك القابل للتجزي دون الرق او العتق الذي هو حق الله تع ولكن بازالة الملك
يزول الرق فيتجزى ويثبت العتق عقيبه بواسطة كشراء القريب يكون اعتاقا بواسطة الملك والرق
ينافي مالكية المال لقيام المملوكية فيحال كونه مالا فلا يجتمعان لان المالكية سمة القدرة والمملوكية
سمة العجز وقيل وبحث لانه لم لا يجوز ان يجتمعا فيه من جهتين مختلفتين فالمملوكية تكون فيه من جهة المالية والمالكية من جهة الآدمية

٢٤٧

حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري اي الاخذ بالسرية وهي الامة التي بوأتها واعددتها للوطي
وان اذن لهما المولى بذلك وانما خص المكاتب بالذكر مع ان المدبر ايضا كذلك لانه صار احق
بمكاسبه فيوهم ذلك جواز التسري فازال الوهم بذكره ولا تصح منهما حجة الاسلام حتى لو حجا يقع
نفلا وان كان باذن المولى لان منافعهما فيما سوى الصلوة والصيام تبقى للمولى فلا يكون لهما
قدرة على ادائه بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس
بشرط لذاته وانما شرط للتمكن عن الاداء ولا ينافي مالكية غير المال كالنكاح والدم فانه مالك للنكاح
لان قضاء شهوة الفرج فرض ولا سبيل له الى التسري فتعين النكاح ولكنه موقوف على رضاء
المولى لان المهر يتعلق برقبته فيباع فيه وفي ذلك اضرار للمولى فلا بد من رضائه وكذا هو مالك
لدمه لانه محتاج الى البقاء ولا بقاء الا به ولهذا لا يملك المولى اتلافه ويصح اقرار العبد بالقصاص
لانه في ذلك مثل الحر وينافي كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر كالذمة والولاية و
الحل فان ذمته ناقصة لا تقبل ان يجب عليه دين الا بضم المالية ولا ولاية له على احد بالنكاح ولا
يحل له من النساء مثل ما حل للحر فان الحر تحل له اربع نساء وللرقيق نصف ذلك وانه اي الرق لا يوجب
عصمة الدم اي ازالة عصمة الدم بل هو معصوم كما كان الحر معصوما لان العصمة المؤثمة بالايمان
اي بكون الشخص بحيث يستحق الاثم قاتله فتجب الكفارة عليه والمقومة بدار الاسلام اي العصمة التي توجب القيمة تثبت
بدار الايمان فمن قتل المسلمين في دار الاسلام تجب الدية والقصاص على قاتله بخلاف من اسلم
في دار الحرب لم يهاجر الى دار الاسلام فانه لا يجب على قاتله الا الكفارة دون الدية والقصاص
اذ ليس له الا العصمة المؤثمة دون المقومة والعبد فيه اي في كل واحد من العصمتين كالحر اما في الايمان
فظاهر واما في الاحراز في دار الاسلام فلانه تبع للمولى فاذا كان المولى محرزا في دار الاسلام كان العبد
ايضا محرزا فيها بالاسلام او بقبول الذمة وانما يؤثر في قيمته اي انما يؤثر الرق في نقصان قيمته
حتى اذا بلغت قيمته عشرة آلاف درهم ينبغي ان ينقص منه عشرة دراهم حطا لمرتبته عن مرتبة الحر
ولهذا اي لكون العبد مثل الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا اذا قد وجدت المساواة

في المعنى الا الذي تبنى عليه القصاص الكرامات الاخر صفة زائدة في الحر لا يتعلق بها القصاص كما يجري فيما بين الذكر والانثى
وان كان ينقص بل عنهما من ان ام الذكر وعند الشافعي رح لا يقتل الحر بالعبد لعدم اهلية الكرامات الانسانية فامتنع
القصاص لعدم المساواة وصح امان المأذون عطف على قوله يقتل اى لاجل كون العبد مثل
الحر في العصمة صح امان المأذون بالقتال لا المأذون في التجارة للكفار لانه لما اذنه المولى بالقتال
صار شريكا في الغنيمة فالامان تصرف في حق نفسه بقصد اثم يكون في حق غيره ضمناه وانما قيد بالمأذون
لان امان المحجور عليه فعند ابي حنيفة رح لا يصح لانه لا حق له في الجهاد حتى يكون اسقاطا حق نفسه وعند
محمد والشافعي رح يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين فلعل فيه يكون مصلحة للمسلمين وكذا اقراره
بالحدود والقصاص اى صح اقرار العبد المأذون بما يوجب الحدود والقصاص وكذا ان كان يشترك
فيه المحجور ايضا لان اقراره يصير ملاقيا حق نفسه الذي هو الدم وان كان اتلاف مالية المولى بطريق
الضمن وكذا بالسرقة المستهلكة والقائمة فيجب القطع في المستهلكة ولا ضمان عليه لانه لا يجتمع مع القطع ويرد
المال في القائمة الى المسروق منه ويقطع وهذا كله في المأذون وفي المحجور اختلاف اى ان اقر العبد
المحجور بالسرقة فان كان المال هالكا قطع ولا ضمان وان كان قائما فان صدقه المولى قطع ويرد
وان كذبه المولى ففيه اختلاف فعند ابي حنيفة رح يقطع ويرد وعند ابي يوسف رح يقطع ولا يرد
ولكن يضمن مثله بعد الاعتاق وعند محمد رح لا يقطع ولا يرد بل يضمن المال بعد الاعتاق وتمام
الكل في كتب الفقه والمرض عطف على ما قبله وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة
وانه لا ينافي اهلية الحكم والعبارة اى يكون اهلا لوجوب الحكم وللتعبير عن المقاصد بالعبارة حتى صح نكاحه
وطلاقه وسائر ما يتعلق بالعبارة ولكنه لما كان سبب الموت انه في الحال لان الموت عجز خالص كان
المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه بالقدرة الممكنة فيصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام
ومستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة الخلافة اى خلافة الوارث والغرماء في المال
كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله فيكون من اسباب الحجر بقدر ما يتعلق صيانة لحق الغريم
والوارث ويكون المريض محجورا عن قدر الدين الذي هو حق الغريم وعن الثلثين الذي هو حق الوارث ولكن لا مطلقا

بل اذا اتصل بالموت ويموت من ذلك المرض فح يظهر كونه محجورا لكن يكون مستندا الى اوله اي حكم بعد
الموت انه محجور عن التصرف من اول المرض حتى لا يؤثر المرض متعلق بقوله بعد ربما
يتعلق بصيانة الحق اي انما يؤثر المرض فيما يتعلق به حق الغير ولا يؤثر فيما لا يتعلق به حق غريم و
وارث كالنكاح بمهر المثل فانه من الحوائج الاصلية ثم تعلق فيما يفضل منها فيصح في الحال كل
تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة وهو البيع باقل من القيمة اذ الموت مشكوك في الحال فيتعين في
صحة هذا التصرف في الحال ضررا فينبغي ان يصح ثم ينقض ان احتيج اليه اي الى النقض عند تحقق
الحاجة وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت وهو المدبر كالاعتاق اذا وقع على حق غريم او وارث
بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين او اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدبر
قبل الموت فيكون عبدا في جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات وبعد الموت يكون حرا او يجب
في قيمته للغرماء والورثة واما ان كان في المال فاضلا عن الدين وهو يخرج من الثلث فينفذ العتق في الحال
لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ جواب سؤال مقدر وهو انكم قلتم ان
الاعتاق لا ينفذ في الحال اذا وقع على حق غريم او وارث وفي ذلك حجر ثم اعتاق الراهن عبدا
مرهونا يتعلق به حق المرتهن فلما اجاب بان اعتاق الراهن انما ينفذ لان حق المرتهن في اليد دون
الرقبة اذ في الرقبة يبقى حق الراهن وصحة الاعتاق تبتني عليه والحيض والنفاس معطوف على ما قبله ذكر
بعد المرض لانهما نهاية من حيث كونهما عذرا وهما لا يعدمان الاهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء
وكان ينبغي ان لا تسقط بهما الصلوة والصوم لكن الطهارة للصلوة شرط وفي فوت الشرط فوت الاداء
وهذا مما وافق فيه القياس النقل ثم قد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم ايضا بخلاف القياس اذ الصوم
يتادى بالحدث والجنابة فينبغي ان يتادى بالحيض والنفاس لولا النص فقد ثبت ههنا ان اداء الصلوة والصوم في
حالة الحيض والنفاس فات لانه لا يفرق بين قضائهما وهو ان شرط الطهارة فيه خلاف القياس فلم يتعد الى القضاء
فيجب قضاء الصوم اذ لا حرج في قضائه اذ قضاء صوم عشرة ايام في احد عشر شهرا مما لا يتحرج ان النفاس يستوعب شهرا كان
نادرا لا يناط به احكام الشرع ...

۵ قال يحيى بن معين ... عدي اسمه دينار ١٢

مما يفضي الى الحرج غالبا فلهذا النفي والموت عطف على ما قبله وهو آخر الامور المعترضة السماوية
فانه ينافي الاهلية في احكام الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت الزكوة وسائر القرب عنه وانما خص الزكوة
اولا دفعا لوهم من يتوهم انها عبادة مالية لا تتعلق بفعل الميت فيؤديها الولي كما زعم الشافعي
رح وذلك لانها عبادة لابد لها من الاختيار والمقصود منها الاداء دون المال فهي تساوي الصلوة والصوم
في البطلان انما يبقى عليه الماثم لا غير فان شاء الله عفا عنه بفضله وكرمه وان شاء عذبه بعدله وحكمته هذا
هو حال حق الله تعالى واما حق العباد فلا يخلو اما ان يكون حقا للغير عليه او حقا له على الغير اشار
الى الاول بقوله وما شرع عليه لحاجة غيره فان كان حقا متعلقا بالعين يبقى ببقائه كالمرهون
يتعلق به حق المرتهن والمستاجر يتعلق به حق المستاجر والمبيع يتعلق به حق المشتري والوديعة يتعلق
بها حق المودع فان هذه الاعيان ياخذها صاحب الحق اولا من غير ان تدخل في التركة ثم
على الغرماء والورثة وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليها اي الى الذمة مال او ما يؤكد به الذمة
وهو ذمة الكفيل يعني بالمال تركا ولا كفيلا من حضوره لا يبقى دينه في الدنيا فلا يطالب به احد
وانما ياخذه في الآخرة ولهذا اي لاجل انه لم يبق في ذمته دين قال ابو حنيفة رح ان الكفالة بالدين
عن الميت المفلس لا تصح اذ لم يبق الكفيل من حالة الحيوة لان الكفالة هي ضم الذمة الى الذمة
فاذا لم يبق للميت ذمة معتبرة فكيف تنضم ذمة الكفيل اليه بخلاف ما اذا كان له مال او كفيل من
حالة الحيوة فان ذمته كاملة فتصح الكفالة منه بخلاف ما اذا تبرع بقضاء دين انسان بدون
الكفالة فانه صحيح وعندهما تصح الكفالة عن الميت المفلس لان الموت لم يشرع مبرئا للدين لو بقي
لما حل الاخذ من المتبرع ولما يطالب في الآخرة بخلاف العبد المحجور الذي يقر بالدين ثم
تكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد مطالبا به قبل العتق لان ذمته في حقه كاملة لحيوته وعقله و
المطالبة ثابتة ايضا في الجملة اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب في الحال فلما صحت
مطالبته صحت الكفالة عنه ولكن يؤخذ الكفيل في الحال لان الكفالة لا اصيل والعبد المحجور غير
مطالب به في الحال لحجر المالك في حقه وزواله في حق الكفيل واشار الى الثاني بقوله وان كان له

الى المشروع حقا للميت لبقى له ما يقضى به الحاجة ولذلك تقدم تجهيزه لان حاجته الى التجهيز اقوى

من جميع الحوائج ثم ديونه لان الحاجة اليها امس لا براء ذمته بخلاف الوصية فانها تبرع ثم وصاياه

من ثلثه لان الحاجة اليها اقوى من حق الورثة والثلثان حقهم فقط ثم وجب الميراث بطريق

الخلافة عنه نظرا له لان روحه تشفي لنفعنا ثم ولعلهم يوفقون بسبب من المعاش بالدعاء والصدقة

له فيصرف الى من يتصل نسبا اى قرابتا وسببا اى زوجية او دينا بلا النسب والسبب يعني يوضع

في بيت المال لتقضى به حوائج المسلمين لهذا اى لان الموت لا ينافي الحاجة لبقيت الكتابة بعد موت

المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء فان مات المولى وبقى المكاتب حيا يؤدي بدل الكتابة الى ورثته

لاحتياج المولى الى الولاء وبدل الكتابة وكذا اذا مات المكاتب عن وفاء اى مال وافٍ لبدل الكتابة

وبقى المولى حيا يؤدى الوفاء ورثة المكاتب الى المولى لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون ما فضل عنه ميراثا

لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون في حال الكتابة ويعتق هو في آخر جزء من اجزاء حيوته انما

قلنا عن وفاء لانه اذا لم يترك وفاء لا يبقى لا ولاده ان يسعوا الوفاء ويؤدوه الى المولى قلنا سقطت

على قول العتبية ولهذا قلنا تغسل المرأة زوجها في عدتها لبقاء ملك النكاح في العدة والمالك

هو المحتاج الى الغسل بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها زوجها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية

المملوكية بالموت ولهذا لا تكون العدة عليه بعدها وقال الشارح يغسلها زوجها كما تغسل هي زوجها

لقوله عليه السلام لعائشة رضي الله عنها لو مت لغسلتك الحديث اى حتى لغسلتك قمت بما غسلتك وما لا يصلح لحاجته

كالقصاص يحتمل ان يكون معطوفا على ما يقضى به الحاجة يعني يبقى للميت ما يقضى به الحاجة وما لا يصلح للحاجة

كالقصاص ويحتمل ان يكون ابتداء كلام وقع مبتداء وخبره انما اورده بتقريب ما يقضى به الحاجة وانما

يكون القصاص مما لا يصلح لحاجته لانه شرع عقوبة لدرك الثار وهو تشفي الصدور للاولياء بدفع شر

القاتل وقد وقعت الجناية على اوليائه من وجه لانتفاعهم بحيوته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء

لانه يثبت للميت اولا ثم ينتقل اليهم كالحقوق بسبب انعقد بسبب لان المنتفع بحيوته

فكانت الجناية واقعة في حقه من وجه فيصح عفو المجروح باعتبار ان السبب انعقد للمورث

لا يصلح عذرا في الآخرة كجهل الكافر بعد وضوح الدلائل على وحدانية الله تعالى ورسالة الرسل لا
يصلح عذرا في الآخرة وإن كان يصلح عذرا في الدنيا لدفع عذاب القتل إذا قبل الذمة وجهل
صاحب الهوى في صفات الله وأحكام الآخرة كجهل المعتزلة بإنكار الصفات وعذاب القبر والرؤية
والشفاعة وجهل الباغي بإطاعة الإمام الحق متمسكا بدليل فاسد حتى يضمن مال العادل ونفسه إذا أتلفه
إذا لم يكن له منعة لأنه يمكن إلزامه بالدليل والجبر على الضمان أما إذا كان له منعة فلا يؤخذ بضمان ما أتلفه
بعد التوبة كما لا يؤخذ أهل الحرب بعد الإسلام وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كجهل الشافعي رح
في حل متروك التسمية عامدا قياسا على متروك التسمية ناسيا فإنه مخالف لقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر
اسم الله عليه أو السنة المشهورة كالفتوى ببيع أمهات الأولاد ونحوه فالجهل بالفتوى ببيع أمهات الأولاد
جهل من داود الأصفهاني وتابعيه حيث ذهبوا إلى جواز بيعها لحديث جابر كنا نبيع أمهات الأولاد على عهد
رسول الله فهو مخالف للحديث المشهور أعني قوله عم لامرأة ولدت من سيدها هي معتقة عن دبر منه
والجهل في نحوه كجهل الشافعي رح في جواز القضاء بشاهد ويمين فإنه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عم البينة
على المدعي واليمين على من أنكر وأول من قضى به معاوية وقد نقلنا كل ذلك على نحو ما قال أسلافنا وإن كنا
لم نجترئ عليه والثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح أو في موضع الشبهة أنه يصلح عذرا وشبهة دارئة للحد والكفارة
كالمحتجم الصائم إذا أفطر بعد الحجامة على ظن أنها فطرته أي أن الحجامة فطرت الصوم حيث لا تلزمه الكفارة
لأنه جهل في موضع الاجتهاد الصحيح لأن عند الأوزاعي الحجامة تفطر الصوم لقوله عم
أفطر الحاجم والمحجوم ولكن قال شيخ الإسلام لو لم يستفت فقيها ولم يبلغه الحديث أو بلغه وعرف تأويله
تجب عليه الكفارة لأن ظنه حصل في غير موضعه وأما إذا استفتى فقيها يعتمد على فتواه فأفتاه بالفساد
فأفطر بعده لا تجب الكفارة وكمن زنى بجارية والده على ظن أنها تحل له فإن الحد لا يلزمه لأنه ظن في
موضع الشبهة إذ الأملاك بين الآباء والأبناء متصلة فتصير شبهة أن ينتفع أحدهما بمال الآخر وأما إذا علم
أنها لا تحل له فإنه يجب الحد بخلاف جارية ولده فإنها تحل بكل حال سواء ظن أنها تحل له أو لا وبخلاف جارية أخيه
فإنها لا تحل له بكل حال فلا يسقط الحد عنه لأن الأملاك متباينة عادة والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر إلينا

بالشرائع والعبادات وانه يكون عذرا حتى لو لم يصل ولم يصم مدة لم تبلغه الدعوة لا يجب قضاؤهما

لان دار الحرب ليست بمحل لشهرة احكام الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام فان جهله بالشرائع

لا يكون عذرا اذ ربما يمكنه السؤال عن احكام الاسلام فيجب عليه قضاء الصلوة والصوم من وقت الاسلام

ويلحق به اي بجهل من اسلم في دار الحرب في كونه عذرا جهل الشفيع بالبيع فانه اذا لم يعلم بالبيع فسكت عن

طلب الشفعة يكون عذرا لا يبطلها وبعد ما علم به لا يكون سكوته عذرا بل تبطل به الشفعة وجهل الامة بالاعتاق

او بالخيار فانه يكون عذرا في السكوت يعني اذا اعتقت الامة المنكوحة يثبت لها الخيار بين ان

تبقى تحت تصرف الزوج او لم تبق فاذا لم تعلم بخبر الاعتاق او بان الشرع اعطاها الخيار كان جهلها

عذرا ثم اذا علمت بالاعتاق او مسئلة الخيار يكون لها الخيار الآن لان المولى يستبد بالاعتاق

ولعلها لم تخبر بانه لانها مشغولة بخدمته فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع التي من جملتها الخيار وجهل

البكر بانكاح الولي فانه يكون ايضا عذرا في السكوت يعني اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب او الجد النكاح

يثبت لهما الخيار بعد البلوغ فان جهلا بخبر النكاح يكون عذرا حتى يعلما وان علما بالنكاح ولم يعلما

بان الشرع خيرهما لا يكون عذرا لان الدار دار الاسلام المانع من التعلم معدوم فلا يعذر بهذا الجهل

وجهل الوكيل والمأذون بالاطلاق وضده فان الوكيل والمأذون اذا لم يعلما بالاطلاق اي بالوكالة

والاذن وضده اي بالعزل والحجر فتصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما فهذا الجهل منهما يكون عذرا فلم ينفذ

تصرفهما على الموكل والمولى في الصورة الاولى لانهما لم يعلما بامرهما وينفذ تصرفهما عليهما في الصورة

الثانية لانهما لم يعلما بحجرهما والسكر عطف على الجهل وهو ان كان من مباح اي حصل من شرب شيء

مباح كشرب الدواء المسكر مثل البنج والافيون على رأي المتقدمين ومن المتأخرين وشرب المكره والمضطر

اي شرب المكره بالقتل او بقطع العضو الخمر وشرب المضطر للعطش اياه فهو كالاغماء يعني يجعل الغاء فيمنع صحة

الطلاق والعتاق وسائر التصرفات كالاغماء كذلك وان كان من محظور اي حصل من شرب شيء محرم

كالخمر والسكر ونحوه فلا ينافي الخطاب بالاجماع لان قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ان كان خطابا في حال

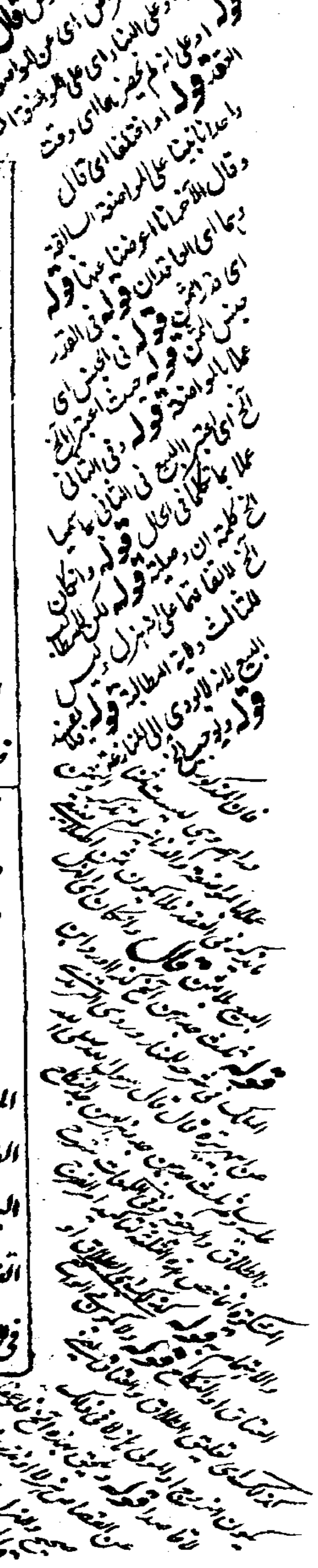
السكر فهو المطلوب انه لا ينافي الخطاب وان كان في حال الصحو فهو فاسد اذ يصير المعنى

صحيح المعنى من اهل الطلب ذا اشتد وقذف بالزبد ونحوه نقيع الزبيب اي النيء من ماء الزبيب شربا لان يقذف بالزبد بعد الغليان كذا في

اذا سكرتم فلا تقربوا الصلوة كقولك للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وهو اضافة الخطاب الى حال
منافية له فلا يجوز وتلزمه احكام الشرع وتصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقارير
زجرا له عن ارتكاب المنهي عنه تنبيها له على ان مثل هذا السكر المحرم لا يكون عذرا له في ابطال احكام الشرع الا الردة
والاقرار بالحدود الخالصة فانه اذا ارتد السكران وتكلم بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لان الردة عبارة عن تبدل
الاعتقاد وهو غير معتقد لما يقوله وكذا اذا اقر بالحدود الخالصة مثل شرب الخمر والزنا لا يحد لان
الرجوع عنه صحيح والسكر دليل الرجوع بخلاف ما اذا اقر بالحدود الغير الخالصة مثل حد القذف او القصاص
فانه لا يصح الرجوع اذ صاحب الحق يكذبه فيؤخذ بالحد والقصاص بخلاف ما اذا زنى في حال سكره وثبتت
من غير اقرار فيه فانه يحد صاحيا والهزل عطف على ما قبله وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا ما صلح له اللفظ
استعارة يعني لا يكون اللفظ محمولا على معناه الحقيقي والمجازي بل يكون لعبا محضا ولكن العبارة لا تخلو
عن محل والا لى ان يقول ما لا يصلح له فيتأخر كلمة لا يكون معطوفا على قوله ما لم يوضع له الا ان يقول ما لا يصلح له
بحذف كلمة ما يكون معطوفا على قوله لم يوضع له وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له او ما يصلح له اللفظ
استعارة وانه ينافي اختيار الحكم والرضاء به لا الرضاء بالمباشرة يعني ان الهازل لا يختار الحكم ولا يرضى
به لكنه يرضى بمباشرة السبب اذ التلفظ انما هو عن رضا واختيار صحيح لكنه غير قاصد ولا راض للحكم فصار الهزل
بمعنى خيار الشرط ابدا في البيع لعدم الرضا بحكم البيع لا لعدم الرضا بنفس البيع لكن بينهما فرق من حيث
ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده وشرط الهزل ان يكون صريحا مشروطا باللسان
بان يذكر العاقدان قبل العقد انهما يهزلان في العقد ولا يثبت ذلك بدلالة الحال فقط الا انه لا يشترط
ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس ذلك بيعا وليس
ببيع في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد واما خيار الشرط فالغرض منه اعلام الناس بان البيع ليس
باتا بل معلقا بالخيار وذلك انما يحصل بذكره في عين العقد والتلجئة كالهزل فانها في الاهلية وهي في
اللغة مأخوذة من الالجاء اي الاضطرار ومحاصلها ان يلجئ شيء الى ان يأتي امرا باطنا خلاف ظاهره فيظهر
الخلق انهما يعقدان البيع بينهما لاجل مصلحة دعت اليه ولم يكن في الواقع بينهما بيع والهزل اعم منها ولكن حكم

فيهما سواء في انه لا ينافي الاهلية ثم اعلم ان مبنى هذا الهزل على ان يتفق العاقدان في السر
ليظهر العقد بحضور الناس لا عقد بينهما في الواقع فيعقدا بحضور الناس ثم بعد تفرق الناس لا يخلو
عن اربع حالات بينهما في كل عقد وقد بينها المصنف بالتفصيل فقال فان تواضعا على الهزل باصل البيع
اي اتفقا في السر على ان نظهر البيع بحضور الناس لا يكون بينهما اصل البيع فعقدا بحضورهم وتفرقا
المجلس ثم جاءا واتفقا على البناء اي على انهما كانا باقيين على تلك المواضعة والهزل يفسد البيع لانه يعدم
الملك وان اتصل به القبض لعدم الرضا حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشتري بعد القبض لا ينفذ
كالبيع بشرط الخيار ابدا فانه يمنع ثبوت الملك مع كون البيع صحيحا في الفاسد وان اتفقا
على الاعراض اي على انهما اعرضا عن المواضعة المتقدمة وعقدا البيع على سبيل الجد فالبيع صحيح والهزل
باطل وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء عند البيع من البناء على المواضعة او الاعراض بل كانا خالي
الذهن عنهما واختلفا في البناء والاعراض فقال احدهما بنينا العقد على المواضعة المتقدمة وقال
الآخر عقدنا على سبيل الجد فالعقد صحيح عند ابي حنيفة رح خلافا لهما فجعل ابو حنيفة رح صحة الايجاب
اولى لان الصحة هي الاصل في العقود فيحمل عليها ما لم يوجد مغير وهو فيما اذا اتفقا على انهما كانا
خالي الذهن واما اذا اختلفا فمدعي الاعراض متمسك بالاصل فهو اولى وهما اعتبرا المواضعة المتقدمة
لان البناء عليها هو الظاهر ففي صورة عدم حضور شيء تكون المواضعة هي الاصل وفي صورة الاختلاف
يترجح قول من بنى على المواضعة فهذه اربعة اقسام للمواضعة باصل البيع ان كان ذلك في القدر
بان يقولا ان البيع مبني بيننا بالف لكن نتواضع في القدر ونظهر بحضور الخلق ان الثمن الفان
وفي الواقع يكون الثمن الفا فهذه ايضا اربعة اقسام فان اتفقا على الاعراض كان الثمن الفين لانهما
لما اعرضا عن المواضعة والهزل يكون الاعتبار بالتسمية وهذا القسم لظهوره لم يذكر في بعض النسخ
وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما العمل بالمواضعة وجب الالف
الذي هزلا به باطل فيكون الثمن عنده الفين وعندهما الفا بناء على التقدم من قبله اصلهما وان اتفقا على البناء
على المواضعة فالثمن الفان عنده لانه لو جعل الثمن الفا يكون مع الالف الذي هو غير داخل في البيع شرطا لقبول الآخر فيبيع

٢٥٧



بالوجميع بين حر وعبد فلا بد ان يكون الثمن الفين ليصح العقد وعندهما الثمن الف لان غرضه من ذكر الالف لا لا ان يكون هو المقابلة بالمبيع فكان في كره والسكوت عنه سواء كما في النكاح وهو رواية عن ابي حنيفة رح ايضا ان كان ذلك في الجنس بان يتواضعا على ان العقد بحضور الخلق على مائة دينار والعقد بيننا وبينكم على مائة درهم فالبيع جائز على كل حال من الاحوال الاربعة سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما او اختلفا في البناء والاعراض استحسانا وذلك لان البيع لا يصح بلا تسمية البدل وهما جدا في اصل العقد فلا بد من التصحيح وذلك بالانعقاد بما سميا وهذا بالاتفاق بين ابي حنيفة وصاحبيه رح وجه الفرق بينما بين المواضعة في القدر والمواضعة في الجنس حيث اعتبر البيع في الاول منعقدا بالف و في الثاني بما سميا ان العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد ممكن في الاول اذ يبقى من المسمى بالصيغ ثمنا وهو الالف واشتراط قبول الالف الآخر وان كان شرطا لكن لا مطالب من جهة العبد فلا يفسد البيع بخلاف الثاني اذ لو اعتبرت المواضعة فيه لعدم المسمى لوجب خلو العقد عن الثمن في البيع فيفسد البيع فلذا وجبت التسمية ولم يعتبر العمل بالمواضعة وان كان في الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين فذلك صحيح والهزل باطل بالحديث وهو قوله عم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات النكاح والعتاق واليمين وصورة المواضعة فيه ان يتواضعا على ان ينكحها او يطلقها او يعتقها بحضور الناس وليس في الواقع كذلك والمراد باليمين التعليق بان يواضع الرجل مع امرأته او عبده ان يعلق طلاقها او عتاقه علانية ولا يكون في الواقع كذلك وليس المراد به اليمين بالله تعالى اذ لا يتصور المواضعة فيها ففي هذه الصور في كل حال من الاحوال يلزم العقد ويبطل الهزل ويلحق بهذه الصور العفو عن القصاص والنذر ونحوه وان كان المال فيه تبعا كالنكاح فان المهر فيه ليس بمقصود وانما المقصود ابتغاء البضع فان هزلا باصله بان يقول لها اني انكحك بحضور الخلق وليس بيننا نكاح فالعقد لازم والهزل باطل اتفقا على البناء او الاعراض او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فيه وان هزلا في العقد بان يقول ها علانية بالفين ويكون المهر في الواقع الفا فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان بالاتفاق لان لهما ولاية الاعراض عن الهزل وان اتفقا

على البناء فالمهر الف بالاتفاق لان ذكر احد الالفين كان على سبيل الهزل والمال لا يثبت مع الهزل والفرق لابي حنيفة رح بينه وبين البيع حيث اوجب الالفين في البيع والالف في النكاح انه لو لم يجعل الثمن الالفين لكان شرطا فاسدا وهو يؤثر في فساد البيع لا يؤثر في فساد النكاح لا في اصل العقد ولا في الصداق وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالنكاح جائز بالف في رواية محمد عن ابي حنيفة رح وقيل بالالفين في رواية ابي يوسف عنه وجه الرواية الثانية هو القياس على البيع ووجه الرواية الاولى وهو الاستحسان ان المهر في النكاح تابع فلا يجوز ترجيح جانب التسمية على الهزل لانه يكون المهر مقصودا بالذات وهو خلاف الاصل بخلاف البيع لان الثمن مقصود فيه فيكون تصحيحه ايضا مقصودا فيرجح جانب التسمية على الهزل هذا ان كان في الجنس بان تواضعا على الدنانير والمهر في الحقيقة دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا وان اتفقا على البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما او اختلفا يجب مهر المثل في الصور الثلث اما في الاولى فبالاجماع لانهما قصدا الهزل بالمسمى والمال لا يجب بالهزل وما كان مهرا في الواقع لم يذكر في العقد فكانه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع اذ لا يصح بدون الثمن فيجب المسمى واما في الاخريين ففي رواية محمد عن ابي حنيفة رح يجب مهر المثل لما ذكرنا وفي رواية ابي يوسف عنه رح يجب المسمى ترجيحا لجانب الجد كما في البيع ان كان المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد فان المال مقصود في كل واحد من هذه الامور لانه لا يجب بدون الذكر والتسمية فان هزلا باصلها بان تواضعا على ان يعقدا هذه العقود بحضور الناس ويكون في الواقع هزلا واتفقا على البناء على المواضعة بعد العقد فالطلاق واقع والمال لازم عندهما ثم اختلفت نسخ المتن في هذا المقام فذكر في بعضها ههنا تحت مذهب صاحبيه هذه العبارة لان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما ولا يختلف الحال بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف وذلك لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط ولهذا لو شرط الخيار لها في الخلع وجب المال ووقع الطلاق وبطل الخيار واذا لم يحتمل خيار الشرط فلا يحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة الخيار فسواء اتفقا على البناء او على الاعراض وعدم الحضور او اختلفا فيه يبطل الهزل ويقع الطلاق ويلزم المال على اصلهما وعنده

لا يقع الطلاق بل يتوقف على اختيار المال سواء هزلا باصلها او بقدره او بجنسه

لان الهزل في معنى خيار الشرط وقد نص في خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا تجب المال

الا ان شاءت المرأة فح تجب المال عليها للزوج وان عرضا اي الزوجان عن المواضعة واتفقا

على ان العقد صار بينهما جدا وقع الطلاق ووجب المال اجماعا اما عندهما فظاهر لان الهزل باطل

من الاصل لا يؤثر في الخلع واما عنده فلان الهزل قد بطل باعراضهما وذكر في بعض النسخ ههنا عوض

النسخة السابقة هذه العبارة وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض وان سكتا فهو لازم اجماعا و

ان في غير صورة البناء فقوله كقولهما في وقوع الطلاق ولزوم المال والظاهر ان السكوت هو

الاتفاق على انه لم يحضرهما شيء ولم يتعرضه الشارحون انكان في تك في القدر بان يوضعا على

ان يسميا الفين والبدل الف في الواقع فان اتفقا على البناء اي بنائهما على المواضعة بعد المجاسة

فعندهما الطلاق واقع والمال لازم كله لما مر ان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما وانكان مع شرائن

المال ولكن المال تابع فيه لا يقال كيف يكون المال تابعا فيه وقد تنبيّنا قبل ان المال مقصود فيه ولم

ان المال تابع فيه لكن لا يلزم ان يكون حكمه حكم المتبوع كالنكاح فان المال فيه تابع ويؤثر الهزل فيه مع انه

لا يؤثر في النكاح لانا نقول ان المال في الخلع وانكان مقصودا للمتعاقدين لكنه تابع للطلاق في

حق الثبوت ح ان المال في النكاح وانكان تبعا بالنسبة الى مقصود المتعاقدين لكنه اصل في الثبوت اذ

لا يثبت بدون الذكر وعنده يجب ان تعليق الطلاق باختيارها فما لم تكن المرأة قابلة لجميع المال لا يقع الطلاق

عند اتفاقهما على المواضعة وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال اتفاقا اما عندهما فظاهر واما

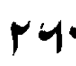
عنده فلرجحان جانب الجد ولم يذكرا ما اذا اتفقا على الاعراض او اختلفا فيه لان حكم الاول ظاهر البطلان الاول

وحكم الثاني ان يكون القول قول من يدعي الاعراض اما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه هكذا قيل انكان

في الجنس بان تواضعا على ان يذكرا في العقد مائة دينار ويكون البدل فيما بينهما مائة درهم يجب المسمى عندهما كل

حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا لبطلان الهزل في الخلع والمال يجب تبعا

وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لبطلان الهزل بالاعراض وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبولها



قوله ولا تجب المال يقتضي ان يمنعوا الحكم كما يمنع الخيار نفاذ البيع لان الخلع في جانبها بمنزلة البيع ... قال ان اختلفا اي في البناء على المواضعة السابقة والاعراض عنها فالقول لمدعي الاعراض ... قوله وان سكتا ... قول الامام كقول الصاحبين ...

للتنصيص على الشرط في العقد وإن اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء وجب المسمى ووقع الطلاق لرجحان جانب الجد وإن
اختلفا فالقول لمدعي الإعراض لكونه هو الأصل هذا كله في الإنشاءات وإن كان ذلك أي الهزل
في الإقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع بأن يتواضعا على أن يقرا بالبيع بحضرة الناس ولم يكن في الواقع إقرار
وبما لا يحتمله كالنكاح والطلاق بأن يتواضعا على أن يقرا بالنكاح والطلاق بحضرة العامة ولم يكن
بينهما إقرار فالهزل يبطله لأن الإقرار يحتمل الصدق والكذب والمخبر عنه إذا كان باطلا فالإخبار
به كيف يصير حقا والهزل في الردة كفر أي التلفظ بألفاظ الكفر هازلا يصير كفرا ويرد عليه أنه كيف
يكون كفرا مع أنه لم يعتقد فأجاب بقوله لا بما هزل به أي ليس كفره بلفظ هزل به من غير اعتقاد لكن
بعين الهزل لكونه استخفافا بالدين وهو كفر لقوله تعالى قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم
والسفه عطف على ما قبله وهو في اللغة الخفة وفي الاصطلاح عرفه المصنف بقوله هو العمل بخلاف موجب الشرع وإن كان أصله شرعا وهو
السرف والتبذير أي مجاوزة الحد وتفريق المال إسرافا وذلك لا يوجب خللا في الأهلية ولا يمنع شيئا من أحكام الشرع من الوجوب عليه
فيكون مطالبا بالأحكام كلها ويمنع ماله عنه في أول ما يبلغ بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء أموالكم
التي جعل الله لكم قياما وفي الآية توجيهان أحدهما أن يكون المعنى على ظاهره أي لا تؤتوا أيها الأولياء السفهاء من
الأنعام والأموال التي جعل الله لكم فيها قياما لأنهم يضيعونها بلا تدبير ثم تحتاجون
إليهم لأجل نفقاتهم ولا يؤتونكم وح لا يكون الآية مما نحن فيه والثاني أن يكون معنى أموالكم أموالهم وإنما أضيفت
إليكم لأجل القيام بتدبيرها وح يكون تمسكا لما نحن فيه أي لا تؤتوا السفهاء أموالهم التي جعل الله لكم
فيها تدبيرا وقياما ويدل على هذا المعنى قوله فيما بعده فإن آنستم منهم رشدا فادفعوا إليهم أموالهم
ولهذا قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله لا يدفع إليه المال ما لم يؤنس منه الرشد لأجل هذه الآية وقال
أبو حنيفة رح إذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع إليه المال وإن لم يؤنس منه الرشد لأنه يصير في هذه
المدة جدا لأن أدنى مدة البلوغ اثنا عشر سنة وأدنى مدة الحمل ستة أشهر فيصير أبا وإذا ضوعف
ذلك يصير جدا فلا يفيد منع المال بعد هذا القدر أو ما أعطاه المال إجماعا عليه لكنهم اختلفوا في أمر آخر
وهو كونه محجورا عن التصرفات فعنده لا يكون محجورا وعندهما يكون محجورا على ما قال الله تعالى ... أبو حنيفة رح

اي سواء كان في تصرف لا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق او في تصرف يبطله الهزل كالبيع والاجارة
فان الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع عنده وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل اما فيما يبطله الهزل
يحجر عليه نظرا له كالصبي المجنون فلا يصح بيعه واجارته وهبته وسائر تصرفاته لانه يسرف ماله ويبذله
فيكون كلا على المسلمين يحتاج لنفقته الى بيت المال والسفر عطف على ما قبله وهو الخروج من المدينة عن
موضع الاقامة على قصد السير ادناه ثلثة ايام انه لا ينافي الاهلية اهلية الخطاب لبقاء العقل والقدرة
البدنية لكنه من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا لكونه من اسباب المشقة فسواء توجد فيه المشقة او لم توجد
جعل نفس السفر قائما مقام المشقة بخلاف المرض فانه متنوع الى ما يضر به الصوم والى ما لا يضر فيتعلق الرخصة
بنفس المرض بل بما يضر به الصوم فيؤثر السفر في قصر ذوات الاربع وفي تاخير وجوب الصوم الى عدة
ايام اخر لا في اسقاطه لكنه لما كان من الامور المختارة جواب عما يتوهم انه لما كان نفس السفر اقيم مقام
المشقة فينبغي ان يصح الافطار في يوم سافر فيه فاجاب بان السفر لما كان من الامور المختارة الحاصلة
باختيار العبد ولم يكن موجبا ضرورة لازمة مستدعية الى الافطار كالمرض فقيل انه اذا اصبح صائما وهو مسافر
او مقيم فسافر لا يباح له الفطر لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع لا ضرورة له تدعوه الى الافطار بخلاف المرض
اذا نوى الصوم وتحمل على نفسه مشقة المرض ثم اراد ان يفطر حل له ذلك كذا اذا كان صحيحا من اول النهار
ناويا للصوم ثم مرض حل له الفطر لانه امر سماوي لا اختيار للعبد فيه والمرخص للفطر موجود فصار عذرا
مبيحا للفطر ولو افطر المسافر في الصورتين المذكورتين كان قيام السفر المبيح شبهة فلا تجب الكفارة وان افطر
المقيم الذي نوى الصوم في بيته ثم سافر لا تسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر في حالة الصحة
تسقط عنه الكفارة لان المرض امر سماوي لا اختيار فيه للعبد فكانه افطر في حال المرض واحكام السفر اي
الرخصة التي تتعلق بها احكام السفر تثبت بنفس الخروج بالسنة المشهورة عن النبي عم فانه كان يترخص
المسافر حين يخرج من عمران المصر ان لم يتم العلة بعد لان السفر انما يكون علة تامة اذا تقضى
ثلثة ايام بالسير فكان القياس قبله ان لا تثبت الرخصة بمجرده لكن تثبت تلك بالسنة تحقيقا للرخصة
في حق الجميع ولو توقفت الرخص على تمام العلة لم تثبت الترفيه في حق الكل فيفوت الغرض من الرخصة عطف على الاكراه

على ما قبله وهو في اللغة ضد الصواب وفي الاصطلاح وقوع الشيء على خلاف ما اريد وهو عذر
صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد فلا اثم على خطاء المجتهد في الفتوى بعد استفراغ
الوسع لا يكون آثما بل يستحق اجرا واحدا ويصير شبهة في دفع العقوبة حتى لا يأثم الخاطي ولا يؤاخذ
بحد او قصاص فان زفت اليه غير امرأته فظنها انها امرأته فوطيها لا يحد ولا يكون آثما كاثم الزنا
وان رأى شبحا من بعيد فظنه صيدا فرمى اليه فقتله وكان انسانا لا يكون آثما اثم العمد ولا يجب عليه
القصاص ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان اذا اتلف مال انسان
خطاء ووجبت به الدية اذا قتل انسانا خطاء لان كلها من حقوق العباد وبدل المحل لا جزاء الفعل
ويصح طلاقه اي طلاق الخاطي كما اذا اراد ان يقول لامرأته اقعدي فجرى على لسانه انت طالق يقع
به الطلاق عندنا وعند الشافعي رح لا يقع قياسا على النائم ولقوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان ونحن
نقول ان النائم عديم الاختيار والخاطي مختار مقصر والمراد بالحديث رفع حكم الآخرة لا حكم الدنيا بدليل
وجوب الدية والكفارة ويجب ان ينعقد بيعه اي بيع الخاطي كما اذا اراد ان يقول الحمد لله فجرى على
لسانه بعت منك كذا فقال المخاطب قبلت وهذا معنى قوله اذا صدقه خصمه وقيل معناه ان
يصدق الخصم بان صدر الايجاب منك كان خطاء اذ لو لم يصدقه في ذلك يكون حكمه كحكم الهازل ويكون
بيعه كبيع المكره يعني ينعقد فاسدا لان جريان الكلام على لسانه اختياري فينعقد لكن يفسد لعدم وجود الرضا
والاكراه وهو عطف على ما قبله وهو آخر العوارض المكتسبة وهو حمل الانسان على ما يكرهه ولا يريد ذلك الانسان
مباشرته لولا الكره وهو اي الاكراه على ثلثة اقسام لانه اما ان يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو الملجئ اي
الاكراه الملجئ بما يخاف على نفسه او عضو من اعضائه بان يقول ان لم تفعل كذا لاقتلنك او لاقطعن كذا ففيه عدم
رضاه ويفسد اختياره البتة او يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو الاكراه بالقيد والحبس مدة مديدة او بالضرب
الذي لا يخاف على نفسه التلف فانه يبقى اختياره لكن لا يرضى او لا يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو ان يهتم
بحبس ابيه او ابنه او زوجته ونحوه فالرضا والاختيار كلاهما باق في الاكراه بحبسهما وفي جميع الاقسام لا ينافي الخطاب والاهلية لبقاء
العقل والبلوغ الذي عليه الخطاب والاهلية لان المكره مبتلى بين فرض وحظر واباحة ورخصة يعني ان الاكراه في العمل ينقسم الى الاقسام الاربعة ففي بعض المقام

سله مولانا عبد العلي رح ١٢

العمل فرض كأكل الميتة اذا اكره عليه بما يوجب الالجاء فانه لو صبر حتى يموت يعاقب عليه لانه
القى نفسه الى التهلكة وفي بعضه العمل حرام كالزنا وقتل النفس المعصومة فانه يحرم فعلهما عند الاكراه الملجئ وفي بعضه
العمل مباح كالافطار في الصوم فانه اذا اكره عليه يباح الفطر وفي بعضه العمل رخصة كاجراء كلمة الكفر على اللسان اذا
اكره عليه يرخص له ذلك بشرط ان يكون القلب مطمئنا بالتصديق في الاكراه الملجئ والفرق بين الاباحة والرخصة
في الرخصة لا يباح ذلك الفعل بان ترتفع حرمته بل يعامل معاملة المباح في نفي الاثم وفي الاباحة ترتفع الحرمة وقيل الاباحة
الى قوله الا بالدخول في الفرض او الرخصة لو كان المراد بها اباحة الفعل مع الاثم في الصبر الفرض ما يكون
بدون الاثم في الصبر الرخصة فانه لو افطر الصائم المكره كان آثما فرض ان كان مقيما رخصة لم يجد تسليا
الاقدام والامتناع فيفي الاثم والثواب حتى يكون مباحا فالاباحة في الاختيار لا تنافي الاكراه اختيار المكره بالفتح
لكن الاختيار فاسد فاما ان يعارضه اختيار صحيح او اختيار المكره بالكسر حيث يترجح الصحيح على الفاسد ان امكن كما
في الاكراه على القتل واتلاف المال حيث يصلح المكره بالفتح ان يكون آلة للمكره بالكسر فيضاف الفعل الى المكره
بالكسر ويلزمه حكمه والا اي وان لم يمكن نسبة الفعل الى المكره بالكسر كما في الاقوال وفي بعض الافعال فيبقى منسوبا
الى الاختيار الفاسد وهو اختيار المكره بالفتح فيجعل المكره هو الفاعل ثم فرع على هذا القول ففي الاول
لا يصلح المكره ان يكون آلة لغيره لان التكلم بلسان الغير لا يتصور فيقتصر عليه اي حكم القول على المكره بالفتح فان كان
القول مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضا لم يبطل بالكره كالطلاق ونحوه من العتاق والنكاح والرجعة واليمين
والعفو عن دم العمد واليمين والنذر والظهار والايلاء والفيء بالقول في الايلاء والاسلام فان هذه التصرفات كلها لا تحتمل
الفسخ ولا تتوقف على الرضا فلو اكره بها احد فتكلم بها لم يبطل بالكره فتنفذ على المكره بالفتح فقط وان كان يحتمله
ويتوقف على الرضا كالبيع ونحوه فيقتصر على المباشر هنا ايضا وهو المكره بالفتح الا انه يفسد لعدم الرضا فينعقد البيع لكنه لا يجاز
لعدم الاكراه يصلح ان يفسد لا الاجازة ولا تصح الاقارير كلها لان صحتها تعتمد على قيام المخبر بها وقد قامت القرينة
على عدمه اي عدم ثبوت المخبر به لانه يتكلم دفعا للسيف عن نفسه لا لوجود المخبر به ولا يجوز ان يجعل مجازا عن الانشاء لانه
لا يصلح مجازا عنه ثم لبس الكذب هو الاكراه والافعال قسمان قسم منها كالاقوال في انه لا يصلح ان يكون المكره فيه آلة لغيره كالاكل
والزنا فيقتصر على المكره لا لان الاكل بفم الغير لا يتصور وكذا الوطء بآلة الغير لا يتصور فان اكره الاكل اي كل في الصوم يفسد صومه الاكل في اليمين انه

الكاذب صائماً وكذا لو اكره ان ياكل مال غيره يأثم الآكل دون الآمر ولكنهم اختلفوا في حق الضمان فقيل يجب الضمان
على المكره دون الآمر وان كان المكره يصلح آلة للآمر من حيث الاتلاف لان منفعة الاكل حصلت له وقيل لو اكره
على اكل مال الغير فان كان جائعا لا يجب على الآمر شيء لان منفعته رجعت الى الآكل وان كان شبعان تجب عليه قيمته لان
منفعته لم ترجع الى الآكل ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره سواء كان جائعا او شبعان لانه
من قبيل الاكراه على اتلاف ماله فيجب الضمان وكذا اذا اكره انسان ان يطأ فان كان مع غير امرأته فيجب عليه
الحد ويكون آثما ولا ينتقل هذا الفعل الى الآمر على ما سيأتي وان كان مع امرأته في الصوم او الاعتكاف او الاحرام او
الحيض فينبغي ان يكون هذا ايضا مقتصرا على الفاعل ويأثم هو ويجب ما يجب من القضاء والكفارة والضمان في
ماله وما رأيت رواية على انه يرجع على المكره الآمر لا والثاني اي القسم الثاني من الافعال ان يصلح المكره فيه ان يكون
آلة لغيره كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للانسان ان يأخذ آخر ويلقيه على مال الغير ليتلفه او على نفس احد ليقتله فيجب القصاص على
المكره بالكسر ان كان القتل عمدا بالسيف لانه هو القاتل والمكره آلة له كالسكين وهذا عند ابي حنيفة رح وقال محمد رح
يجب على المكره لانه هو الفاعل الحقيقي وان كان الآخر آمرا وقال الشافعي رح يجب عليهما اما المكره فلكونه آمرا واما
المكره فلكونه فاعلا وقال ابو يوسف رح لا يجب عليهما لكون الشبهة دائرة بينهما وكذا الدية على عاقلة المكره ان كان القتل خطأ وكذا الكفارة
ايضا تجب عليه ثم لما قسم المصنف الاكراه اولا الى فرض وحظر واباحة ورخصة فالآن يقسم حرمة المكره به الى
الاقسام الاربعة بعنوان آخر وان كان مآل التقسيمين واحدا فقال والحرمات انواع حرمة لا تنكشف ولا
تدخلها رخصة كالزنا بالمرأة فانه لا يحل بعذر الاكراه قط اذ فيه فساد الفراش وضياع النسب لان ولد الزنا
هالك حكما اذ لا تجب على الام نفقته ولا يجب على الزاني لتأديه الى الفاقة فهو داخل في الاكراه الحظر وقيل هذا
في زنا الرجل بالاكراه واما اذا كانت المرأة مكرهة بالزنا يرخص لها في ذلك وليس في التمكين معنى
قتل الولد الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان النسب لا ينقطع عنها ولهذا اسقط
الاثم عنها وقتل المسلم فان حرمته لا تنكشف لان دليل الرخصة خوف تلف النفس او العضو والمكره عليه
في ذلك سواء فلا ينبغي للمكره ان يتلف نفس احد او عضوه لاجل سلامة نفسه او عضوه فصار الاكراه في
حكم العدم وكأنه قتله بلا اكراه فيحرم وحرمته تحتمل السقوط اصلا بعذر الاكراه وغيره تصير حلالا كالاستعمال نحو

في الاكراه الفرض كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء انما ثبتت بالنص حالة الاختيار لا حالة الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فحالة المخمصة والاكراه مستثناة عن ذلك وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر فانه قبيح لذاته وحرمته غير ساقطة لكنه يترخص في حالة الاكراه باجرائها فهو اصل محتمل الرخصة وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعذر الاكراه ان احتملت الرخصة كتناول مال الغير فانه حرام بالنص يحتمل سقوط حرمته وقت الاذن لكنها لم تسقط بعذر الاكراه يترخص فيه لدفع الشر ولعامل معاملة المباح فاذا اكره بالاكراه الملجئ جاز له ان يفعل ذلك ثم يضمن قيمته لعبده وال الاكراه لبقاء عصمته فهو ايضا داخل في قسم الرخصة ولم يتعرض للقسم الاباحة لما قدمنا انها اما داخلة في الفرض او في الرخصة ولهذا اي لاجل ان الحرمة لم تسقط في القسم الثالث والرابع اذا صبر في هذين القسمين حتى قتل صار شهيدا لانه يكون باذلا نفسه لاعزاز دين الله تعالى ولاقامة الشرع اللهم ادخلني في زمرة الشهداء واسلكني في عدة السعداء يوما لا ينفع مال ولا بنون الا بأس لا حصون بحرمة نبينا شفيعنا محمد صلى الله عليه وعلى آله واصحابه واهل بيته وازواجه وذريته وسلم

يقول العبد المفتقر الى الله الغني الشيخ احمد المدعو بشيخ جيون بن ابي سعيد بن عبيد الله بن عبد الرزاق بن خاصة خدا الحنفي المكي الصالحي ثم الهندي اللكنوي قد فرغت من تسويد نور الانوار في شرح المنار سابع شهر جمادى الاولى سنة الف ومائة وخمس من هجرة النبي صلعم في الحرم الشريف للمدينة المنورة والبلدة المطهرة وكان ابتداءه في غرة شهر المولد من ربيع الاول من السنة المذكورة وفي هذه كان عمري ثمانية وخمسين سنة والمرجو من جناب الله تعالى ببركة رسوله صلعم ان يجعله خالصا لوجهه الكريم وينفع به المبتديين وسائر المسلمين الطالبين ذوي الخلق العظيم والاشفاق العميم ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين ط

تمت

خاتمة الطبع

حمداً لمن وصف نفسه بالبقاء ووسم على الخلق بالفناء والصلوة على حبيبه سيد اهل الاصطفاء وآله وصحبه نجوم الاهتداء
اما بعد فيقول العبد الراجي رحمة ربه القوي ابو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الانصاري الايوبي
ان احسن كتب الاصول نظما وابهاها ترتيبا كتاب منار الانوار للشيخ الامام ابي البركات عبد الله بن احمد
المعروف بحافظ الدين النسفي المتوفى سنة ٧١٠ عشرة وسبعمائة احد من مجددي القرن الثامن ولذلك طار
في الامصار واشتهر كاشتهار الشمس في نصف النهار فاعتنى بشرحه جمع من العلماء وقصد لحله جم غفير من الفضلاء منهم
الشيخ اكمل الدين محمد بن محمود البابرتي الحنفي المتوفى سنة ٧٨٦ صاحب العناية شرح الهداية وسماه الانوار ومنهم العلامة
ناصر الدين محمد بن احمد بن عبد العزيز القونوي الدمشقي المتوفى سنة ٧٦٤ ومنهم العلامة زين الدين بن نجيم المصري صاحب
البحر الرائق المتوفى سنة ٩٧٠ وسماه تعليق الانوار على اصول المنار وفرغ من تاليفه سنة ٩٦٥ ومنهم العلامة عبد اللطيف
بن ملك وقد شرحه غير من ذكرنا كثير من الافاضل كما هو مبسوط في كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون و
احسن الشروح متنا وعبارة والطفها اشارة ودراية شرح العلامة الشيخ احمد المعروف بشيخ جيون بن ابي سعيد
بن عبيد الله بن عبد الرزاق بن خاصة خدا الحنفي المكي الصالحي ثم الهندي الاميتهوي اللكنوي اختصره من الشروح
كشرح المصنف المسمى بكشف الاسرار وشرح ابن الملك وغيرهما وسماه نور الانوار وفرغ من تسويده في التاريخ السابع
من شهر جمادى الاولى سنة ١١٠٥ في الحرم الشريف للمدينة المنورة وكان ابتدائه في غرة الربيع الاول في السنة المذكورة
وكان عمره في ذلك الوقت ثمانية وخمسين سنة كذا رأيت مكتوبا على النسخة المكتوبة بيد الشارح نفسه وجيون بكسر الجيم وسكون
التحتانية وفتح الواو وسكون النون بالهندية الحيوة ويرجع نسبه الى الصديق الاكبر مولده ومنشاؤه اميتهي حفظ القرآن
وانتقل الى قصبات الفورب واخذ العلم من علمائها وقرأ فاتحة الفراغ عند ملا لطف الله الكوروي بضم الكاف
وسكون الواو وفتح الراء المهملة نسبة الى كوره بلدة من نواحي الفورب ثم انطلق الى السلطان عالمگير فتلقاه السلطان
بالتعظيم والتوقير وتلمذ عليه كذلك كان يحترمه الشاه عالم وغيره من اولاد السلطان وكان رحمه الله تعالى في الحافظة
قوية يقرأ عبارات الكتب الدرسية ورقا ورقا بحفظه وتوفي بدار الخلافة دهلي سنة ١١٣٠ ونقل جسده الى اميتهي ودفن بها
ومن تصانيفه ايضا التفسير الاحمدي فسر فيه الآيات التي يستنبط منها المسائل الفقهية كذا في سبحة المرجان في
آثار الهندستان للفاضل اليلمعي المولوي غلام علي آزاد البلگرامي ولما كان هذا الشرح متداولا بين الانام مقبولا
لدى الخواص والعوام فكتب عليه الاستاذ العلام والبحر القمقام زبدة المتقدمين فخر المتاخرين غائص بحار المعقول
والمنقول حاوي الفروع والاصول معدوم النظير في دهره عديم المثيل في عصره مرجع العلماء في زمانه راس الفضلاء في اوانه
سـ ابي لسان يحصر العبد مدح من ٭ دري من اياديه لحمي واعظمي ٭ ومن عشت دهرا تحت اكناف ظله

اروح بافضاله اغدو بالنعم ✦ وفرست بعلم منه عز الكتابة ✦ وذاك لعمري حسرة المتعلم ✦ ينزهني في ظاهري
وسرائري ✦ بارشاده عن كل ريب وماثم ✦ وارث الانبياء والمرسلين ظل الله تعالى في العالمين مولانا
الحاج الحافظ محمد عبد الحليم ادخله الله في دار النعيم حاشية نفيسة وتعليقة لطيفة سماها قمر الاقمار لنور الانوار
انحلت منها مشكلات الشرح ومغلقاته وانكشفت بها خفياته وجنبياته محتوية على تدقيقات وهي كاسمها قمر الاقمار
يستضئ به الفلك الدوار وكان ذلك بالتماس الفاضل اللوذعي المولوي محمد محي الدين المعروف بحكيم وكيل احمد
من سكان سكندرفور وفرغ من ختامه حين فرغ الشرح المذكور رحمه الله تعالى تاليفات كثيرة منها التحقيقات
المرضية لحل حاشية الزاهد على رسالة القطبية فرغ من تاليفها سنة ١٢٦٣ حين اقامته في بلدة باندا صانها
الله عن شر الاعداء ومنها القول الاسلم لحل شرح السلم لمولانا محمد حسن اللكنوي رح وفرغ عنه سنة ١٢٦٦
حين اقامته بالبلدة المعروفة باكبراباد صانها الله عن الشر والفساد ومنها كشف المكتتم في حاشية
بحر العلوم المتعلقة بالحاشية الزاهدية المتعلقة بالرسالة القطبية وفرغ عنه حين اقامته بجونفور صانها الله
تعالى عن الشرور ومنها القول المحيط فيما يتعلق بالجعل المؤلف والبسيط فرغ عنه سنة حين
اقامته بالجونفور افاض الله على اهلها سجال السرور ومنها حل المعاقد في شرح العقائد العضدية للجلالية فرغ
عنه في جونفور سنة ومنها التعليق الفاصل في مسئلة الطهر المتخلل فرغ عنه حين اقامته في باندا
سنة ومنها معين الغائصين في رد المغالطين فرغ عنه في باندا سنة ومنها الايضاحات
لمبحث المختلطات الواقع في شرح الرسالة الشمسية للعلامة قطب الدين الرازي فرغ عنها سنة حين قرأ
عليه المبحث المذكور وكان ذلك اوان اقامته في بلدة حيدرآباد صانها الله عن الفساد بالمدرسة المختارية ومنها
كشف الاشتباه في شرح السلم لحمد الله فرغ عنه في السنة المذكورة والبلدة المسطورة المعمورة ومنها البيان
العجيب في شرح ضابطة التهذيب فرغ عنه سنة ١٢٥٦ في اللكنو ومنها كاشف الظلمة في بيان
اقسام الحكمة فرغ عنه سنة في الجونفور ومنها العرفان فرغ عنه سنة في الجونفور وهو متن متين
في المنطق وعليه شروح كثيرة من تلامذته واحسن الشروح شرح الفاضل اللوذعي المولوي الحكيم وكيل احمد السكندرفوري
ومنها نظم الدرر في سلك شق القمر فرغ عنه في حيدرآباد سنة ١٢ قرظ عليه علماء الحرمين الشريفين و
وصفه فضلاء الثقلين ومنها التحلية بشرح رسالة العلامة محب الله الاله آبادي المعروفة بالتسوية فرغ عنه
سنة في بمبئي حين رجوعه من سفر الحج ومنها نور الايمان في آثار حبيب الرحمن فرغ عنه سنة في
حيدرآباد ومنها القاء المصابيح في مسائل التراويح فرغ عنه في اللكنو ومنها الاملاء في تحقيق الدعاء
فرغ عنه في اللكنو ومنها غاية الكلام في مسائل الحلال والحرام فرغ عنه في اللكنو ومنها خير الكلام
في مسائل الصيام فرغ عنه في اكبراباد ومنها القول الحسن فيما يتعلق بالنوافل والسنن
فرغ عنه في الجونفور سنة ومنها عمدة التحرير في مسائل اللون واللباس والحرير فرغ عنه في الجونفور

ومنها حاشية شرح الموجز لابن النفيس في علم الطب فرغ عنه في جونفور ومنها الاقوال الاربعة
لدفع الاعتراضات الاربعة ومنها رسالة في احوال سفر الحرمين الشريفين فرغ عنه في [illegible]
وهذه التصانيف اكثرها متداولة بين الانام مقبولة لدى الخواص والعوام وله تصانيف اخر شرع فيها قبل مرض
موته فلم يمهله الزمان ولم يرخص لاتمامها الاوان منها شرح الهداية المسمى بالسقاية لعطشان الهداية شرع
فيها [illegible] فكتب من كتاب البيوع الى خيار العيب وشرح كتاب الذبائح على حدة ولعلي لو تم لبلغ عشر مجلدات كبار
ومنها حاشية بديع الميزان كتب منها نحو جزء واحد ومنها حواشي الحاشية القديمة كتب منها نحو ست
اجزاء وما من كتاب من الكتب الدرسية الا وله تعليقات مفيدة وكان ولادته في حادي وعشرين من شعبان ١٢٣٩
فحفظ القرآن وكان عمره عشر سنين ثم اشتغل بتحصيل العلم بغاية الشوق فقرء كتب النحو والصرف بحضرة والده المرحوم
فخر علماء الزمان تاج فضلاء الدوران زبدة المحققين خلاصة المدققين مولانا محمد امين الله اوصله الله الى
غاية ما يتمناه ابن مولانا محمد اكبر رحمه الله العلي الاكبر ابن مولانا المفتي ابو الرحم ابن مولانا المفتي محمد يعقوب ابن مولانا
محمد عبد العزيز ابن المفتي مولانا احمد سعيد ابن ملا قطب الدين الشهيد السهالوي اللكنوي المشتهر اسمه في الاطراف المعروف
فضله في الاكناف رحمهم الله نسبه ينتهي الى سيدنا ابي ايوب الانصاري صاحب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
فلما توفي والده ١٢٥٣ اشتغل لتحصيل بقية العلوم بحضرة الاساتذة الاعلام والجهابذة الكرام منهم قاموس العلم
والكمال بحر الفضل والافضال جد ابيه مولانا المفتي محمد ظهور الله المتوفى ١٢٥٦ ومنهم المحقق الجليل الاكبر مولانا
المفتي محمد اصغر المتوفى ١٢٥٥ ومنهم عمه العلامة المحقق الفهامة مخزن المعقول معدن المنقول مركز دائرة التحقيق
شمس سماء التدقيق ذو التصانيف والتاليف مولانا المفتي محمد يوسف ابد الله فيضه وحفظه عن جنايات التحيف
والتاسف ومنهم خاله مقدام المحققين امام المدققين سند الفضلاء سيد العلماء ذو المقام الجليل الافخر الذي لا يقدم مقابه
ولا تحصر مولانا محمد نعمت الله ادامه الله على رؤس العالمين والقاه لكن قرء اكثر الكتب الدرسية بحضرة
عمه الممدوح وفرغ عن التحصيل وعمره ست عشرة سنة ثم جلس بمجلس الافادة وفاض منه كثير من اهل الاستفادة وكان كيا
تقيا ذا الطبع السليم والفهم المستقيم فكان علماء عصره يغبطون ولقوله يعتنون فاجتهد في التدريس والتصنيف اجتهادا
وارشد الخلائق ارشادا ثم سافر من وطنه ١٢٦١ الى البلدة المعروفة ببانده حفظه الله عن شر الاعداء فعظمه رئيسها
النواب ذو الفقار الدولة المرحوم وفوض اليه انتظام المدرسة فدرس رحمه الله تعالى هناك نحو تسع
سنين وكان ولادتي في تلك البلدة في سادس وعشرين من ذي القعدة ١٢٦٤ ثم سافر منها الى وطنه وكنت اناني
ذلك الوقت ابن خمس سنين فاقام فيه سنة واحدة ثم سافر الى جونفور صانها الله تعالى عن الشرور فعوض اليه رئيس
تلك البلدة ذو المروة والامتنان معدن الفضل والاحسان محي السنة السنية مروج الشريعة البهية الحاج محمد امام بخش
المتوفي في المكة المعظمة ١٢٧٥ المدرسة الامامية الحنفية فدرس هناك نحو تسع سنين وفرغ عن التحصيل كثير من
الطالبين ثم سافر الى البلدة المعروفة بحيدراباد صانها الله تعالى عن الشر والفساد في ١٢٧٧ فجعل مدرسا للمدرسة

المختارية ديوان الممالك النظامية آصف زمانه حاتم دورانه معدن الفضل والامتنان مخزن البر والاحسان ياوي ارباب
التحقيق الى عتبته السنية من كل فج عميق وتوجه اصحاب التدقيق الى سدته العلية من كل مرمى سحيق مويد
الدين القويم كاشف الطريق المستقيم **شجاع الدولة مختار الملك النواب السيد تراب علي**
خان بهادر سالار جنگ لازالت ايام دولته طالعة وشموس اقباله بازغة وفي السنة التاسعة والسبعين بعد
الالف والمائتين تشرفت بزيارة الحرمين الشريفين وكنت مع تحضر بخدمة الشيوخ العظام ذوي المجد والاحترام
منهم المشتهر في المشارق والمغارب معدن الكمالات والمواهب ينبوع الفضل والكمال محيط العز والافضال المفسر
المحدث بحرم الله المتعال مولانا المفتي محمد **جمال** الحنفي المتوفى في ذي القعدة ١٢٨٤ ومنهم فخر العجم والعرب مخزن
اسرار فنون الادب المحدث الفقيه المعتبر النبيه مهبط انوار العزيز المنان شيخنا ومولانا **احمد بن زين بن دحلان**
الشافعي فسح الله في عمره ووسع في قدره ومنهم الشيخ الاجل الهادي الى السبيل الاكمل شيخ الدلائل مركز الخصائل
والفضائل مولانا **علي الحريري** ملك ناشبلي المدني ومنهم المحدث المدرس بالمسجد النبوي مولانا **محمد العرب الشافعي**
ومنهم مهبط انوار الولي **مولانا عبد الغني** المجددي الدهلوي نزيل المدينة المنورة ومنهم الكامل الفريد **مولانا عبد الرشيد**
ادام الله بركاتهم وافاداتهم وحضر رحمه الله في مدارسهم ومجالسهم وكتبوا له ورقات الاجازة والاسناد ليكون محل الاستناد
فلما رجع من الحرمين الشريفين الى حيدراباد فوضه مدار المهام العدالة العالية النظامية ١٢٨١ هجري بحكم حسن الانتظام وقضي
لغاية العز والاحترام وفي الجمادي الثانية ١٢٩٣ ترخص وسافر الى لكنو واقام هناك سنة واحدة وفرغ من عقد نكاحي وكان
ارباب الوطن يصرون على القيام في الوطن لكن لما كانت وفاته في هذه البلدة قدرا مقدورا وكان ذلك في الكتاب
مسطورا لم يستقر ارادته على قيامه هناك فرجح اطاعة النواب مختار الملك بهادر فسافر من الوطن الى حيدرآباد في
اوائل الجمادي الثانية ١٢٩٤ ووصل بها في شهر رجب، وكان رحمه الله تعالى ذا رؤيا صادقة لم يكن رؤياه كاضغاث احلام
يخبره الله بالبشارة في المنام ومن ذلك ما رآه في ذي القعدة من السنة الماضية ١٢٩٤ ولم يكن في ذلك الوقت مريضا كانه جالس يقول
للاصحاب يقبض روحي ملك الموت فلما اصبح ذكر هذه الرؤيا وقال لعل موتي قريب اخبرني الله تعالى به فعرض مرض الموت
في صفر المظفر ١٢٩٥ فاشتد مرضه كرة فمرة شيئا فشيئا وكان ذلك مرا مقضيا ورأى في آخر الجمادي الاولى في المنام كان
رجلا يخبر عن قرب الموت كل نفس ذائقة الموت فعلم بانقطاع حيوته وتيقن بقرب وفاته وكان رحمه الله كثير البكاء ويقول
ليس عندي زاد لسفر دار البقاء فداواه كثير من الاطباء رجاء حصول البرء والشفاء فلم ينفعه دواء ولا طبيب وعجزت عن
الدواء عقول اللبيب وفي اوائل شهر شعبان فطلبت منه ان يجيزني بجميع ما قرأت لديه من كتب المعقول والمنقول كاجازة
شيوخ الحرم المحترم في البلد المحترم فكتب ورقة اجازة ثم ركب مطايا الانتقال وتهيأ للارتحال واخبر بحضور الملائكة الكرام
قبل موته بثمانية ايام فلما طلع الشمس يوم الاثنين التاسع والعشرين بلغ الى حضرة رب العالمين ودخل في اعلى عليين
وكان عمره ستة واربعين سنة وثمانية ايام فعند ذلك نادت الاكوان بالنداء الزمان ليصر على فناء العلماء ويكيب على انقضاء
الفضلاء فالى الله المشتكى من هذا الزمان ليصر على اساته وان احسن ندم من ساعته وكان قد اوصى ان يدفن عند مرقد صاحب

الکرامات الشاه یوسف القادری من اولیاء الله کن تصلینا علیه بعد صلوة الظهر و دفننا حسب الوصیة ولی فی ذکر خصائله الحمیده و شمائله الفریدة و ما وقع له من زمان ولادته الی آخر عمره رسالة مستقلة مشتملة علی فصول

ہی المهمات اصول سـ

و انا الذی راین باحکام مضت
کانت علیک النفس قدما حاذره
یا صبری ارحل لیس قلبی فارغا
عینا به انسان قطب الدائره
یا نفس صبرا فالتأسی لائق
حاز العلا و المعجزات الباهرة

والنفس ان ضیت بذا بحبت وان
عن ربنا البر المهیمن صادره
ذریت فیه فلیت انی لم اکن
سکنته اخوان عدت متکاثره
یا رب فارحم و انسق نسرحیه
بوفات اعظم شافع فی الآخره

لم ترض کانت عنه ذلک خاسره
من شاء بعدک فلیمت انت الذی
اولیت انی قد سکنت مقابره
یا قبر طیب قد صرت بیت العلم او
بسحائب من فیض فضلک عامره
المصطفی زین النبیین الذی

فتوجه ذو المروة و الامتنان صاحب البر و الاحسان محمد علی بخش خان اللکنوی صاحب مطبع العلوی الی طبع لوز الالوامع حاشیة المسماة بقمر الاقمار ماطلی نسخة الشرح التی صححها مولانا المرحوم من النسخة نسخت بید المصنف فانتسخت و طبعت و قد جهد غایة الوسع و الطاقة حین الطبع فی التصحیح و المقابلة الفاضل المزین عراس ان فکاره بانوار الحلی المولوی محمد معشوق علی سلمه الله القوی آخر دعونا ان الحمد لله رب العالمین و الصلوة علی خیر خلقه محمد و آله و اصحابه اجمعین

قطعه تاریخ وفات جامع معقول و منقول حاوی فروع و اصول مولانا حافظ محمد عبد الحلیم اسکنه الله تعالی فی جنات النعیم از نتائج طبع فاضل اوحد تلمیذ ارشد مولوی حکیم وکیل احمد سکندر پوری صانه الله عن الشر المعنوی و الصوری المتخلص به عاجز

کان عبد الحلیم ذا علم
رفع الله عنه ما عشره
فی الدعاء الذی لعبد له
قلت تاریخ موته عفره
۱۲۸۵ھ

ایضاً

کرد رحلت چو فاضل بیمثیل
دامن از اشک گرم نم دارم

در فارسی

در فراقش بها الم دارم
سال وفات از عاجز

ہیچو اوراق گل ز شبنم تر
ہاتف غیب گفت غم دلم
۱۲۸۵ھ

ایضاً در اردو

مرے مولوی حاجی عبد الحلیم
عجب اونکا تھا علم و فضل و ہنر
عجب وعظ مین اونکے تاثیر تھی
نمایان ہو آتش کا پھر کچھ ضرر

نہ مثل اونکا عالم مین آیا نظر
ہزارون ہوی درس سے مستفید
نصیحت مین اونکے بہت تھا اثر
طبیعت نے نقشہ دکھایا کچھ اور

وہ جامع تھے معقول و منقول کے
ہوئے اونکے شاگرد سب نامور
بخار اونکو عارض ہوا چند روز
علالت بڑہی اونکی شام و سحر

اطبا نے مارے بہت ہاتھ پاؤن
دوشنبہ کے دن کر گئے وہ سفر
ہوا اپنی آنکھون مین عالم سیاہ
پھٹا اونکی فرقت سی اپنا جگر

نہ کی اونکی تدبیر سے کچھ اثر
خدایا اونہین اپنی رحمت سے دے
مرے دل کو وحشت ہوئی سر بسر
لکھا اونکی رحلت کا عاجز نے سال

تھی انیسوین [19] ماہ شعبان کی
بہت حور و غلمان موئے کے گھر
بہایا بہت آنکھ سے خون دل
ہوا عالم انتخابیہ قمر
۱۲۹۵ھ

قطعہ تاریخ دیگر از نتائج طبع فاضل یلمعی عالم لوذعی جناب مولوی محمد عبد الباسط صاحب ادام اسعد الوہاب

چو شد عبد الحلیم آن عالم دہر
ندا آمد ز ہاتف مات بالخیر
۱۲۹۵ھ

بسوی روضہ جنت ازین دیر
ایضاً از عالم بسوی ماوی آمدہ

زروی آگہی بہر وفاتش
والعاقبة هي للمتقين
۱۲۹۵

ریختۂ قلم جادو رقم شاعر نازک خیال منشی گوڑ دیال صاحب بیہوش

مولوی عبد الحلیم ذی وقار و باکمال
عرش سے محو فرشتے تنگ شکر دیگئی
جب کہ ملہم سے کیا تاریخ کا مین نے سوال

جنکو القاب خردمندی ہنرور دی گئے
دار فانی سے اونہون نے جو کیا ناگاہ کوچ

ایضاً

اونکی جب شیرین زبانکی صفت کرنے لگا
رنج بی پایان دل عالم کو یکسر دی گئے
چرخ سے آواز آئی داغ دل پر دیگئے
۱۲۹۵ھ

فہیم و ذکی عالم باوقار
نہین اونکا عالم مین ملتا سراغ
کیا مین نے تاریخ کا جو سوال

سخن سنج و دیندار و عالی دماغ
ہوئی سیر باغ جنان سے جو سیر

جنہین لوگ کہتے تھے عبد الحلیم
ملا اونکے رتبہ کو جنت مین باغ
فلک مجھسے بولا کیا گل چراغ
۱۲۹۵ھ

قطعۂ تاریخ از مشہدی

مولوی عبد الحلیم صاحب حلم و علوم

وا دریغا حسرتا دردا درون خاک خفت
از سر درد و غم و رنج و فغان آہ گفت
۱۲۹۵

سال تاریخ وفاتش مشہدی لکھنوی

قطعہ تاریخ از نتائج طبع وحید عصر فرید دہر جناب مولوی محمد فصیح الله صاحب لکھنوی متخلص بہ وفا

قبلہ و کعبہ و برادر من
حاجی کعبہ بود او بخدا
نام او شہرہ بہفت اقلیم
شد از زیب جنت الماوا

بود از بندگان خاص خدا
نے شدہ مثل او بعلم و عمل
بود عبد الحلیم مولانا
بست و نہ [29] بود از مہ شعبان

عالم و حافظ کلام شریف
گشت ساز فلک اگرچہ وفا
کرد رحلت چو او بہ ملک دکھن
کو سفر کرد سوی ملک بقا

ہاتف غیب گفت سال تاریخش
عالم باعمل نمود قضا
۱۲۹۵

قطعہ تاریخ از نتائج طبع عرف منشی اشرف علی اشرف

جناب مولوی عبد الحلیم آج
ہوئے راہی سوئے ملک بقا آہ
خیال آیا لکھوں تاریخ اشرف
کہا دل نے چراغ دین بجھا آہ
۱۲۸۵ھ

ایضاً

عالم عالی نسب مفتی صاحب ادب
آہ ز جور فلک صاحب خلق عظیم
رفت ز دنیای دون گشت بجنت مقیم

بس بجہان باز شد نکتہ سخت و سقیم
واقف اسرار دین از ہمہ علم علیم
کز مدد فہم او بیشک و بی گفتگو

گفت بہ اشرف خرد آمدہ تاریخ او
از ہمہ عالم گذشت رخت ز گیتی ببست
ہادی دین مبین در رہ حق مستقیم

واقف راہ خدا مولوی عبد الحلیم
۱۲۸۵ھ

تمت

اشتہار

بیچ خدمات بابرکات ماہران غواص علوم معقول و منقول واقفان رموز فروع و اصول صاحبان مطابع تردیک دورو عنایت فرمایان عنیت و حضور کے عرضہ پرداز ہی کہ ان دنون کتاب **نور الانوار** محشی **قمر الاقمار** از تصنیف و تالیف جناب الدماجد قبلہ و کعبہ ام مرحوم قدوۃ المحققین زبدۃ المدققین حضرت مولانا و استاذنا حاجی **محمد عبد الحلیم** اسکنہ اللہ فی جنات النعیم مع دو رسالہ مصنفہ خود تزئین محشی آن بطریقہ خوش اسلوب بمحنت و مشقت مرغوب حسب فرمایش خود بیچ مطبع علوی کے مزین بطبع کرایا مین نے و درخواست حسب مبادی قانون بستم ۱۸۴۷ء واسطے ادخال بہی رجسٹری گورنمنٹ روانہ کی گئی لہذا صاحبان ذی ہوش قصد چھاپنے یا چھپوانے اس کتاب کا نہ فرماوین مشقت محشی لطف و موہ پر نظر فرما کے عروس مضمون کو لباس غیر مین لانے کی محنت نہ اٹھاوین والا حسب منشا قانون مذکور سزاوار نقصان ہونگے محنت برباد جائیگی نفع کے عوض پریشانی ہاتھ آئیگی ہان جسقدر نسخ مطلوب ہون نزدیک محمد اودہ درمحلہ شہر لکھنؤ کٹرہ محمد علی خان مین **محمد علی بخش خان** مالک مطبع علوی کے پاس سے بارسال زر منگا لیوین بلکہ ہر سوالان بلاغ باشد و بس فقط

الراقم

محمد عبد الحلیم ... ابو الحسنات

واسطے سند اس امر کے کہ یہ کتاب چھپی ہوئی مطبع علوی کی ہی مہر مطبع ثبت کی گئی فقط

محمد علی بخش خان ۱۲۷...
مہر مطبع علوی